LA

FILOSOFIA DEI VALORI

NOTA

DEL SOCIO

FILIPPO MASCI





ROMA
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI
PROPRIETÀ DEL CAV. V. SALVIUCCI

1913

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei
Classe di scienze morali, storiche e filologiche
Estratto dai Rendiconti. — Vol. XXII, fasc. 6°. — Seduta del 15 giugno 1913.

Non è mio intendimento di fare un'esposizione storica minuta e documentata della filosofia dei valori, ma solo di riassumerne le forme più significative, e di indicarne il procedimento generale logico e storico, e il risultato, nel fine di determinarne il valore teoretico. L'idea dei valori ideali umani, e il bisogno di pensarne assicurata la perennità nella realtà, è stato sempre il motivo delle filosofie idealistiche; ma solo con Kant, e con la sua teoria del primato della ragion pratica, si è cominciato ad attribuire ad essi un qualche valore conoscitivo. Si sa che, per Kant, dal dovere si conchiude al potere, e dall'esistenza dell'ordine morale alle condizioni metafisiche, indimostrabili per la ragion pura, che lo rendono possibile. Ma Kant non crede si possa fondare sulla teoria dei postulati della ragion pratica nessuna metafisica: non crede che la ragion pratica possa fare quello che la ragion pura non può fare. Non perciò le due ragioni sono in contraddizione; esse si possono accordare nell'*inconoscibile*. Ma quello che Kant non credette possibile è parso tale dopo di lui. Già con Fichte abbiamo una construzione metafisica che ha come principio e come fine l'ordine morale; ma ancora in Fichte i fondamenti teorici e la dimostrazione teorica sono primarii ed essenziali. La filosofia dei valori comincia a rendersi indipendente dalla base conoscitiva soltanto col Lotze, e soltanto parzialmente, perchè, anche per lui, il principio del valore è soltanto integrativo e complementare del principio teoretico. Ma col Lotze si afferma apertamente il principio che dal dover essere si conchiude all'essere, che è il principio opposto di quello più generalmente ammesso, che l'uomo teoretico non deve conce-

La filosofia dei valori pone l'esigenza pratica

dere nulla all'uomo pratico. Noi mostreremo a suo luogo che nessuno di questi due principii ha un valore assoluto. Intanto è bene indicare quali sono stati i due indirizzi principali della filosofia dei valori.

Uno è prevalentemente metafisico, e le forme principali, oltre quella del Lotze, ci pare siano quelle che ha avute con l'Eucken, con lo James e col Münsterberg. Ma questa direzione non ha mostrato di avere molta fede in se stessa, ed ha sempre, più o meno, affermato, che una filosofia fondata sui valori ha carattere di scelta volontaria e di fede. L'altra direzione è critica, non ammette una metafisica fondata sui valori, ma vede in questi una istanza valida contro ogni filosofia naturalistica, o, in generale, contro ogni filosofia che non tenga conto di essi e sia con essi in contraddizione. Una filosofia dei valori è essenzialmente e limitatamente filosofia dello spirito, o tutt'al più una maniera di contemplazione della realtà. Queste due direzioni della filosofia dei valori si sono svolte contemporaneamente, ed hanno avuto parecchi punti di contatto, ed interferenze. Ma la direzione critica si può considerare come terminativa, come quella alla quale, più o meno esplicitamente, è riuscita la stessa direzione metafica. La direzione critica è rappresentata principalmente dal Windelband, dal Rickert, e dall'Höffding.

La filosofia dei valori è riuscita, nella direzione metafisica, al fideismo; nella direzione critica, alla limitazione sua ad essere filosofia dello spirito. È dunque una specie di autocritica quella che questa direzione del pensiero filosofico ha fatto storicamente di se medesima. Ma la filosofia non potrebbe accettare questa limitazione come definitiva, e deve cercare se l'esigenza pratica posta dalla filosofia dei valori possa essere soddisfatta teoreticamente. Le ragioni di decidere non possono essere attinte in filosofia se non dai valori di verità, perchè, avendo tutti i valori ideali carattere di assolutezza, i valori di verità non si possono subordinare agli altri, come quelli che sono anch'essi, nel loro genere, primi. Neppure è accettabile la limitazione della filosofia alla filosofia dello spirito, perchè spirito e natura sono termini connessi e correlativi, e non è possibile di intendere l'uno senza l'altro.

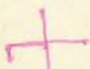
Lo sviluppo storico della filosofia dei valori prova la verità di questo punto di vista; essa, nel suo breve corso, ha descritto la sua parabola. Partita col Lotze dalla subordinazione nella conoscenza degli altri valori ai valori di verità, vi è ritornata ultimamente col Royce. Così l'esperienza di pensiero, utile, anzi necessaria, che questa filosofia rappresenta, si è compiuta ponendo in evidenza i suoi limiti. Prima le idee dei valori, pur facendo sentire la loro influenza sulle direzioni del pensiero filosofico, oscillavano in un indeterminato, che impediva la risoluzione esatta del problema che esse ponevano. Ora la prova è stata fatta direttamente.

In questa trattazione riassuntiva, che mira a saggiare la consistenza di questa direzione del pensiero, non ci occuperemo di un'altra sua forma, che potremmo dire empirica, come quella che prende i valori nella loro particolare maniera di essere nella coscienza umana, o nella vita, e non mira di là da essa. Queste filosofie hanno il torto di dare ai valori empirici un valore assoluto, di invertire la scala dei valori. Il superuomo del Nietzsche con la sua volontà della potenza: la volontà di vivere del Guyau: l'*unicismo* dello Stirner, sono l'espressione progressivamente decadente di questa inversione dei valori, di cui l'empirismo e, più ancora, l'eudemonismo delle loro dottrine, è il solo responsabile.

I

Le categorie di valore.

Sono ideali, o di valore, le categorie che non servono propriamente alla conoscenza, bensì alla *valutazione* della realtà. Tra le categorie conoscitive, quella che richiama più direttamente, che è quasi contermine con le categorie valutative, è la categoria della finalità. La qualità del fine dà valore a tutto quello che ha, rispetto ad esso, valore di mezzo: e i fini stessi si distinguono secondo il loro valore o disvalore: e l'ordine dei valori è anche l'ordine dei fini. Ogni filosofia dei valori è teleologica, e la sua validità dipende dalla validità della concezione finalistica della realtà.



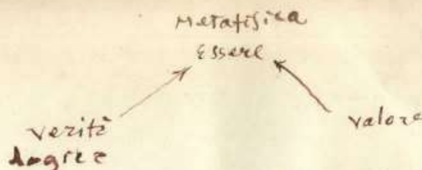
Le categorie ideali si possono considerare da due punti di vista. Da quello dell'ordine speciale di realtà spirituale, al quale sono relative, e di cui sono le forme d'intelligibilità. Siccome la vita ideale dello spirito si distingue nelle tre sfere del *bello*, del *vero*, e del *bene*, così distinguiamo le categorie estetiche o dei valori estetici; le categorie logico-conoscitive o dei valori di verità; e le categorie morali e le religiose, corrispondenti ai valori di bene nel tempo, e nell'infinito. La teorica della conoscenza non considera le categorie ideali da questo punto di vista, il quale forma l'oggetto della filosofia del bello (estetica), della gnoseologia, della filosofia morale e della filosofia religiosa; ma le considera invece da un altro punto di vista, cioè in rapporto ai valori di conoscenza e di verità, e in quanto, pur non riguardando la verità direttamente, possono riguardarla indirettamente, ed influire quindi sul nostro modo di concepire la realtà.

Il valore, nella sua origine, suppone il sentimento; esso è piacere (valore), o dolore (disvalore, valore negativo). Ma la riflessione su di esso importa qualche cosa di più, importa la rivalutazione delle valutazioni del sentimento, il giudizio sull'ordine dei valori e la valutazione della realtà come produttrice ed assicuratrice dei valori. Siccome lo spirito non è solo sensibilità, ma si eleva, per la facoltà dell'universale e per l'autocoscienza, ai valori ideali, il giudizio valutativo si rivolge alla realtà, come produttrice e conservatrice dei valori ideali, e segnatamente della vita dello spirito, che è condizione di tutti i valori. Dunque, l'idea di valore importa, pel *giudizio valutativo*, ordine dei valori, e giudizio sul rapporto tra la realtà e l'ordine dei valori. La filosofia dei valori è sempre il loro apprezzamento rispetto a un valore finale. Se non esistesse un ordine di valori, se non esistesse un rapporto tra l'ordine dei valori e la realtà, non vi sarebbe una filosofia dei valori; la ragione non avrebbe alcuna funzione in rapporto ad essi, e la valutazione dovrebbe essere abbandonata al sentimento, come accade nell'animale. La mente umana trova i maggiori valori nel bello, nel vero, e nel bene, e la dottrina della conoscenza vuol sapere il contributo e il sussidio che gli altri valori possono portare ai valori di verità. Da questo punto di vista i valori estetici sono meno importanti

rispetto ai valori morali e ai religiosi, ma hanno indubbiamente la loro importanza.

Il bello è sempre l'*homo naturae additus*; è una visione o una seconda creazione della natura per lo spirito, e pei fini dello spirito. Ma i valori di bellezza sono, in qualche modo, valori definitivi, la cui significazione è tutta nella loro realtà immediata. Indicano bensì un'intima parentela tra natura e spirito, esprimono il bisogno di elevare sempre più quella a questo, ed ambedue a forme sempre superiori di vita spirituale; ma poichè in essi prevale la naturalità dello spirito, non pare che da essi possa venire un contributo decisivo per la conoscenza, cioè pei valori di verità. Inoltre i valori estetici, sebbene naturali in ogni uomo, non sono valori obbligatorii, che esigano uno sforzo, e suppongano una lotta; noi anzi troviamo che la natura spontaneamente li attua, e siamo in qualche modo suoi alunni nel crearne di nuovi. Non è così pei valori morali e religiosi, pei valori di bene in generale. Il problema della moralità nasce da una triplice antitesi, non risoluta nella vita, tra bene e male, tra moralità e felicità, tra i valori individuali e i sociali. Il problema religioso è il destino dei valori umani, anzi dello spirito umano, nell'infinita realtà. Diciamo problemi, perchè se tutti i valori si realizzassero come porta la scala dei valori, e se la perennità dell'esistenza spirituale fosse superiore al dubbio, non dovremmo far altro che constatare tali verità. Ma poichè non è così, poichè ogni valore importa uno sforzo e una lotta per conseguirlo, poichè non hanno sicura realizzazione, o non l'hanno in maniera definitiva, nasce il dubbio e quindi il problema.

Se guardiamo alle diverse tendenze della filosofia contemporanea possiamo distinguerne tre principali relativamente al valore della conoscenza. I filosofi e gli scienziati, che considerano la conoscenza principalmente dal punto di vista biologico-pratico, credono che la nostra facoltà conoscitiva sia proporzionata più alle utilità vitali pratiche e ai poteri limitati della nostra coscienza, anzichè all'oggetto, (pragmatismo utilitario; la conoscenza come *economia*). Secondo essi, la conoscenza è inadeguata all'oggetto. Per i filosofi sistematici, che riconoscono alla conoscenza umana il potere di descriver fondo, limitatamente o



illimitatamente, all'oggetto suo, ci è equilibrio tra la facoltà conoscitiva e l'oggetto. Invece, per la *filosofia dei valori*, i poteri conoscitivi, (gli spontanei, emotivi e di tendenze, e i razionali insieme), sono capaci di qualche cosa di più che non la semplice cognizione dell'oggetto; sono capaci di oltrepassare l'oggetto come dato, sono capaci di *valutare* l'oggetto, e di conchiudere dal valore all'essere. E i filosofi, da questo stesso punto di vista, si distinguono in due classi, secondo che ammettono l'inferenza dal *valore* all'*essere* come solo problematica, o la considerano invece come vera e legittima. I primi sono critici, come il Winwindelband, il Rickert, l'Höffding; i secondi sono più o meno metafisici, come il Lotze, l'Eucken, limitamente lo James, e il Münsterberg.

E ci sono di quelli che, pur facendo a loro modo una teoria dei valori, la limitano alla realtà empirica, e respingono ogni inferenza iperempirica dei valori. Così il Guyau e il Nietzsche limitano ogni valore alla vita. Tratteremo della teoria metafisica e della teoria critica dei valori. La teoria empirico-biologica non ha importanza per la gnoseologia. Intanto ripetiamo, che se la filosofia dei valori è una delle forme più recenti, contemporanee, della filosofia, essa è antichissima nei suoi motivi fondamentali, antica almeno quanto lo spiritualismo e l'idealismo. Come affermazione della possibilità di conchiudere dal valore all'essere, essa risale a Kant, ai postulati della Ragione pratica, e alla Critica del giudizio, nella quale è riconosciuto il valore conoscitivo, benchè limitato, dell'idea di fine. Anche Fichte, col suo idealismo etico, con l'affermazione che deve esservi armonia tra il mondo dell'esperienza e quello dell'ideale, (cioè tra la realtà e il valore), se la moralità deve essere una realtà e non un'illusione, e deve essere la realtà più alta, il fine ultimo e la giustificazione della realtà, è un precursore della filosofia dei valori. Cominciamo dalle teorie metafisiche.

II.

La metafisica dei valori.

A) Lotze aveva bensì dato al suo monismo spiritualistico un fondamento puramente conoscitivo; dalla causalità reciproca universale aveva conchiuso ad una natura unica della realtà. Ma quale questa natura unica della realtà dovesse essere, non poteva per lui essere stabilito dalla legge di causa, che nell'esperienza è reciproca e si applica solo al finito, ma sibbene dalla finalità.

Questa ci mostra che la natura ci è per lo spirito, da cui ogni suo valore deriva. Inoltre la psicologia mostra che se le attività inferiori dell'anima sono condizionate dall'organismo, le superiori se ne distaccano per modo, che le funzioni cerebrali perdono gradatamente di significato e di valore esplicativo rispetto ad esse. E poichè nelle forme superiori della vita dello spirito il potere infinito che regge il mondo si rivela come bellezza, come verità, come bene, questo potere infinito deve essere concepito come avente natura spirituale, come spirito infinito, Dio. Della natura profonda dell'essere, non la ragione, ma il sentimento ci informa: non ciò che è, ma ciò che deve essere è la spiegazione ultima: la metafisica deve ispirarsi all'etica, e il sentimento religioso deve essere la guida ultima del pensiero. Il mondo delle forme variabili ci è per realizzare il mondo dei *valori*: al disopra della causa, che vale pel finito, ci è il fine, che vale per l'infinito. L'ordine del mondo è indirizzato a questo: che i valori siano realizzati, goduti, vissuti dallo spirito. La vera conoscenza è la conoscenza dei valori, la conoscenza di ciò che è per ciò che deve essere, la finalità del mondo. La ragione, osservatrice passiva, pretende di spiegare causalmente ciò che è dopo con ciò che è prima, lo spirito con la natura. Ma siccome la realtà di ordine inferiore non può spiegare quella di ordine superiore, bisogna tenere il procedimento inverso: alla metafisica dell'essere deve succedere quella del dover essere: la metafisica deve ispirarsi all'etica: la filosofia dello spirito deve prendere

il posto centrale, deve esercitare la funzione veramente esplicativa.

B) Rodolfo Eucken, nel libro « Der Wahrheitsgehalt der Religion » 1901 (« Ciò che contiene di vero la religione »), si pone da un punto di vista, che non è quello dell'empirismo, nè quello della metafisica, e il dommatismo metafisico della filosofia dei valori scende alquanto di tono con lui. Egli ammette una forma speciale di conoscenza, a cui dà il nome di *noologia*, e che è come media tra l'esperienza e la metafisica, perchè può cavare conclusioni metafisiche dall'esperienza, senza poterne dare una prova rigorosa. Il fondamento sul quale si poggia è la religione, e la perennità della vita religiosa nella storia. Se stiamo alla esperienza comune e scientifica, la vita dello spirito appare transitoria, discontinua, e interamente dipendente da quella della natura. Ma lo sconforto, l'amarezza che deriva da questa degradazione dello spirito, è già una testimonianza della presenza di una realtà più profonda, di cui la vita consapevole dello spirito umano non è che una manifestazione limitata e frammentaria. Questa posizione tragica dello spirito nella natura è lo stimolo che fa sentire all'umanità il suo valore, e genera quelle esplosioni della vita dello spirito in rapporto alla realtà naturale, che sono le religioni. La religione nasce da un motivo tutto spirituale, che è l'affermazione della superiorità della vita dello spirito su quella della natura, e l'altra, derivata, della vita dello spirito di là dai confini che le sembrano segnati dall'esperienza. Questa difatti pare che neghi allo spirito l'esistenza autonoma, il dominio sulla natura, dalla quale anzi lo mostra dipendente, non riconoscendogli che un'esistenza strettamente limitata e frammentaria. La religione oppone all'esperienza conoscitiva, che è marginale ed esterna, quella esperienza che è essa stessa come fatto reale, spontaneo, permanente, e della quale una conoscenza filosofica deve tener conto. Ma la religione non è una rivelazione nel vero senso, cioè oggettiva, della natura essenziale cosmica della vita spirituale, se non quando si manifesta nella forma realistica delle grandi personalità religiose. È proprio di queste di essere delle rivelazioni dello spirito infinito nelle coscienze finite. Queste religioni storiche sono quelle che Eucken chiama *religioni*

Il contenuto di verità della religione

Fondamento religioso

esplosioni della vita dello spirito

grandi personalità religiose

I L'Esperienza comune / scientifica è solo marginale / esterna

II La Noologia ... sul fondamento religioso ... Metafisica
cioè tenendo conto
1°) della ... religiosità indefinita / vaga / indeterminata dello spirito umano
2°) delle rivelazioni relativamente isolate delle grandi personalità religiose vere esplosioni della vita dello spirito
ricava conclusioni metafisiche dall'esperienza senza poterne dare una prova rigorosa.

caratteristiche, e distingue dalla religiosità indefinita, dalla religiosità vaga ed indeterminata. Non è in questa, ma è in quelle che si manifesta realisticamente l'autonomia, l'assolutezza ontologica dello spirito; perchè esse sono non un fenomeno di vita, ma un'irruzione di vita, la rivelazione di una realtà più profonda di quella dell'esperienza.

Se non che le religioni positive non sono che rivelazioni particolari del divino, il quale non s'identifica con quella forma determinata che esse sono. Siccome la vita iperempirica dello spirito non si può formulare nei concetti, come quelli che sono le forme dell'esperienza finita, le religioni positive sono costrette di fissarle in imagini, in simboli, in avvenimenti storici, e in questo appunto è il lato vulnerabile delle religioni. Perchè, essendo l'imaginazione una forma superiore della sensibilità, limitata dal grado di cultura, i suoi prodotti sono per una parte inadeguati come espressioni, e per l'altra hanno un valore solamente storico, non universale e teorico. Perciò accade che le forme (religiose) succedano alle forme, sebbene progressive, e sempre più perfette relativamente; e che la critica le corroda tutte, e creda troppo spesso di aver ragione della loro essenza, mentre non tocca che il loro aspetto esteriore e finito. Al disotto delle religioni positive ci è la religiosità essenziale dello spirito umano, che sostiene e spiega il trapasso incessante da una ad altra *religione caratteristica*. L'importanza di queste non consiste nell'aver dato una volta per tutte la formula della verità assoluta, ma nella loro natura di rivelazione interna, e nella azione vivificante che esercitano col loro preciso simbolismo. Quando questo diventa tradizionale, quando si solidifica nelle formule, e diventa abitudine, perde di valore. Le più vitali epoche delle religioni positive sono le primitive, sono quelle legate ai grandi novatori religiosi che agitano la vita religiosa divenuta stagnante, e la obbligano a trasformarsi.

Premesso ciò, l'Eucken tiene a rilevare, che i *valori* spirituali non si possono affermare come assoluti, se essi sono così transitorii e limitati come appaiono nella nostra esperienza, se essi non sono altra cosa che un'eccezione infinitesimale nello spazio e nel tempo. Per poterlo fare, bisogna ammettere, di là

dalla realtà empirica, una realtà superiore, nella quale la vita dello spirito, che nell'esperienza è discontinua, peritura, mutevole, esiste sotto la forma dell'unità e dell'eternità. Il metodo *noologico* del pensiero consiste in questo, che esso mostra non potersi affermare nessun valore della vita e dell'esistenza in generale, se non ammettendo un sistema totale che possa fare da sostegno alle manifestazioni vitali aventi *valore spirituale*, che appaiono sparsamente e fuggitivamente nella nostra esperienza.

Quel metodo considera come massimamente importanti le grandi rivelazioni della coscienza, che accadono quasi improvvisamente, e producono, come in essa, così anche dei grandi cangiamenti nella storia umana; quelle grandi personalità nelle quali si attuano, e con le quali formano come l'eco di un mondo superiore. L'Eucken non crede, o almeno non crede assolute le dimostrazioni che la scienza sperimentale dà della continuità, e quindi della impenetrabilità del mondo dell'esperienza, e considera le irruzioni relativamente isolate, le ordinarie e le straordinarie, come rivelazioni di una continuità trascendente di natura spirituale, di valori, di fini ultimi, che appaiono come lampi nel mondo del finito. Il valore scientifico della *noologia* sta tutto qui, che i *valori* della nostra esperienza non sono più assoluti se non hanno radice nella natura della realtà infinita.

Quindi l'Eucken pone questo dilemma; o bisogna considerare lo spirito come un fenomeno transitorio ed efimero, come un accessorio della materia, ovvero bisogna ammettere che esso formi in sè e per sè una grande totalità, e costituisca il più intimo fondo dell'esistenza.

Tra queste due possibilità bisogna decidersi: l'oscillare tra esse è segno di debolezza di pensiero. Dalla quistione, se la vita umana sia un semplice accessorio passeggero della natura, o il principio di un mondo nuovo, dipende tutta la nostra maniera di vivere, tutta la direzione della nostra condotta. La religione ha per fine di elevare la nostra vita dal nulla apparente che essa è, ad un'altezza oltremondana; se questo suo tentativo non è che un volo d'Icaro, ogni speranza tace, e il mondo è una cattiva irragionevolezza. Ma la scelta tra le due opposte concezioni

dipende in ultimo dall'interesse che prendiamo alla conservazione dei valori nella realtà. Il passaggio dalla religione alla metafisica, la giustificazione metafisica della religione, si fonda sul bisogno di trovare la soluzione di un *dilemma pratico*, cioè è una inferenza dal dover essere all'essere. Perchè quella che si dice *esperienza religiosa* non è in nessun modo un'esperienza trascendente, non ha dinanzi a sè un *oggetto*, ma un *bisogno*. È il prodotto di un'*esperienza personale* della vita, è effetto alla fin fine di un atto di volontà dipendente da una idiosincrasia, dal carattere in senso lato, inteso come la formazione, pratica e insieme speculativa, dell'*io*; non è una facoltà dell'ultraempirico. La filosofia, come scienza, non ha a sua disposizione che la inferenza logica; le spiegazioni psicologiche, e le valutazioni morali; ma da queste può assorgere, mediante la teoria dei valori, ad una concezione ultraempirica e metafisica.

Quale questa sia non si vede bene, neppure nel libro *Les grands courants de la pensée contemporaine* (Paris, Alcan, 1911). Quanto ne appare, quanto è possibile raccogliere dalle indicazioni sparse qua e là nella discussione, accenna ad una concezione metafisica spiritualistica. Eucken distingue tre ordini della realtà; il mondo materiale, il mondo psichico animale, il mondo spirituale umano. Il secondo è la prima forma di internità della realtà; ma l'esistenza psichica è in esso soltanto il mezzo dell'esistenza, della conservazione, della trasformazione organica. Nell'uomo accade per contrario un'inversione nella gerarchia della realtà; l'esistenza spirituale tende al suo affrancamento, ha i suoi valori assoluti in qualcosa di molto diverso dall'esistenza materiale, nel vero, nel bello, nel bene; la vita dello spirito afferma la sua autonomia. Eucken però non dice che le forze mentali, vassalle prima delle forze vitali, deviino gradatamente dai loro fini primitivi, e trasformino in mezzo pei nuovi fini quell'ordine materiale, di cui erano prima mezzo; egli pensa invece che questa inversione dei valori ci riveli la vera natura della realtà, che non deriva dall'esistenza materiale, ma se ne avvale come mezzo.

Una prova della primalità relativa, o della trascendenza della realtà e della vita spirituale si ha da questo, che essa

non coincide con le esistenze individuali, ma le eccede, e si compie di là da queste, con leggi proprie, e con continuità nello sviluppo della civiltà (p. 243-244). L'ordine spirituale ha delle condizioni d'esistenza, delle leggi di sviluppo, che non sono quelle degli spiriti finiti. E ciò fa pensare che esso ha una realtà assoluta, e non si confonde con quella limitata realizzazione che può avere nella vita umana. Lo spirito non potrebbe uscire dalla natura, se questa non avesse dietro di sè una realtà più profonda (p. 504). Come bisogna intendere questa realtà, se nel senso fichtiano, o nel platonico-aristotelico, non si vede bene in questo libro, più critico-polemico, che costruttivo. Ma in fondo egli inverte il rapporto di continuità, e mentre la scienza fa della continuità un carattere assoluto del mondo fisico, l'Eucken lo trasferisce all'ordine spirituale, e fa di questo come l'ambiente, nel quale si dispiega frammentariamente l'ordine della natura.

C) Anche per Guglielmo James (v. le *Varietà dell'esperienza religiosa*), l'esperienza religiosa è adatta a portarci di là dall'esperienza scientifica, senza che possa farci assorgere ad una metafisica spiritualistica. James è un empirista nella teoria della conoscenza, ed è anche un pragmatista, cioè valuta la conoscenza dalla sua portata pratica. Perciò egli ha poca fede nelle generalizzazioni metafisiche ed anche teologiche, e preferisce al monismo, che è una teoria iperempirica, il pluralismo, che è più consentaneo all'esperienza. Ma nell'esperienza religiosa intravede come un ponte tra il finito e l'infinito.

James distingue tra la *religione personale* e le *religioni stabilite*, e, a differenza dell'Eucken, attribuisce maggiore importanza alla prima che non alle seconde. Queste sono un insieme di dogmi, di miti, di riti; quella invece è fatta soprattutto di stati interni, di idee di valori, di sentimenti di miseria e d'imperfezione dell'uomo; essa è la maniera di reagire dell'uomo alla esperienza personale della vita presa nella sua totalità. Questa esperienza, se anche non è tutta consapevole, produce il nostro modo generale di comportarci in essa, ci fa scettici e sfiduciati, o sicuri e confidenti; essa ci dà la risposta alla domanda, quale è il valore dell'esistenza umana? La risposta a questa domanda,

Religioni stabilite = insieme di dogmi, miti, riti
Religione personale = insieme di stati interni di idee di valori

e l'esperienza sulla quale si fonda, è *religiosa* se ci porta alla subordinazione ad una forza spirituale superiore a quella che sentiamo in noi stessi. Ogni religione ha un elemento tragico, importa una lotta, un trionfo, una dedizione a ciò che è superiore. Ma quello che ha maggiore importanza nell'esperienza religiosa, è che essa, secondo lo James, ha carattere non fantastico, come spesso si dice, ma profondamente realistico. Le percezioni consapevoli, i giudizii, i concetti, i ragionamenti, si riferiscono alla superficie dell'esser nostro e delle cose, mentre la certezza immediata e volontaria è quello che ci è di più profondo in noi. La stessa certezza metafisica è appoggiata infine ad una fede istintiva, che il ragionamento tende piuttosto ad indebolire, anzichè a confermare ed accrescere. L'analisi psicologica ci mostra quanta parte abbia l'inconscio nella nostra vita mentale, e ce lo mostra principalmente nello studio del fatto religioso, perchè questo è principalmente nel dominio del subcosciente, del subliminale e dell'ultramarginale. La coscienza non è di natura atomistica, come potrebbe parere ad una superficiale riflessione, ma è continua nella sua parte cosciente e subcosciente: ed una delle migliori prove di questa continuità ci è data dalle crisi religiose della coscienza, dalle conversioni, come hanno recentemente dimostrato gli studii dello Starbuch. Ora il subcosciente proprio del fatto religioso prova, per la sua qualità, che un ordine di realtà superiore a quello della nostra esperienza consapevole opera nell'intimità dell'esser nostro. Anzi queste manifestazioni intime apparterrebbero ad un mondo, che è più prossimo a noi che non il mondo esteriore. Certi pensieri, che vagavano prima quasi alla periferia della coscienza, ne prendono possesso e ne diventano centro. L'importanza subordinata del consapevole e del volontario rispetto all'inconsapevole e all'involontario, è un distintivo caratteristico della religiosità. Il carattere mistico dell'esperienza religiosa dipende dalla sua natura inesprimibile, dalla sua immediatezza, che non ammette la funzione del pensiero discorsivo.

Al punto di vista psicologico si deve aggiungere quello morale, ed è da questo che dipende il *valore* delle religioni. Gli dèi ai quali gli uomini mantengono la loro fede, sono quelli

che possono loro servire, e i cui precetti confermano le esigenze che gli uomini hanno verso se stessi e verso gli altri.

Noi adoperiamo sempre una misura umana, e la religione è per noi sempre una forma ideale della vita umana, e perciò i frutti della vita religiosa sono, (a parte le corruzioni inevitabili), i migliori che presenti la storia dell' umanità. Dal punto di vista morale, si possono distinguere, tra gli innumerevoli che presenta la storia e più ancora la religione personale, due tipi principali: quello delle anime sane, e quello delle inferme: delle anime a cui è bastato il nascere, e delle anime che hanno avuto, come dice il Neumann, bisogno di rinascere, di essere salvate, che si potrebbero denominare *naturalismo* e *salvazionismo*. La religione delle anime sane afferma la bontà dell'esistenza, e ritiene come illusorio e transitorio il male, e, ad ogni modo, come superabile dall'energia superiore del bene, e dall'armonia finale dell' universo. James esemplifica largamente l' opposizione dei due tipi. L'ellenismo in opposizione col cristianesimo, il cattolicismo in opposizione col protestantismo, la religiosità delle razze latine, a differenza di quella delle germaniche. La religiosità di Spinoza e quella di Rousseau sono del primo tipo. Anche in America la concezione liberale del cristianesimo (Emerson e Parker), e il movimento religioso che s'intitola della cura spirituale (mind-cure), rappresentano la religione dei sani; e il *metodismo*, e il movimento di rinascita, (revival mouvement), quella dei malati. Per le anime malate, l'esperienza del mondo o è il vuoto dell'esistenza e il sentimento dei mali e dei dolori che la riempiono, o è il sentimento del peccato. Il primo sentimento predomina in Tolstoi, il secondo in Bunyan. La disarmonia originale del temperamento malato esige la rinascita: ed anche dopo di averla conseguita, difficilmente il sentimento della vita è in queste anime quello che è nelle sane. Tra queste forme estreme, le forme intermedie sono numerose, e forse quelle del secondo tipo sono le più perfette. Ma veramente perfette sono quelle che, come il Buddismo, e meglio il Cristianesimo, superano l'opposizione.

Dunque, secondo James, la religiosità sta nel sentirsi collegato a qualche cosa che è più elevato di ogni essere noto e conoscibile, da cui può giungere al mondo nuova forza, e che

può fornire punti di partenza causali. Egli crede dunque nel soprannaturale, e ammette le azioni divine nel contesto della esperienza. Ma conformemente al suo pluralismo empirico, le entità divine non sono Dio, nè hanno carattere di assolutezza, nè dalla religione si può passare alla metafisica. Neppure intorno all'immortalità dell'anima crede possibile un'affermazione speculativa; scrive una monografia speciale per dimostrare che non si può provarla falsa: ma se concede di sperare, non crede indispensabile la fede. « Se », egli dice, « nell'eternità si ha cura dei nostri ideali, non si vede perchè non si dovrebbe consentire a confidarli in mani migliori ». Quello che importa è che le ultime parole dell'esistenza non siano *naufragio* e *dissoluzione*. Ogni religione è un'ipotesi cosmica, ma nessuna di esse si potrebbe trasformare in verità speculativa. Pure le esperienze religiose sono le più concrete che si diano; di fronte ad esse, le esperienze esteriori che costituiscono il mondo dell'intelligenza, hanno carattere astratto e, perciò, meno reale. Nè si potrebbe opporre, per deprezzarla, il suo carattere transitorio, perchè al disotto delle forme mutabili dell'esperienza religiosa, vive indistruttibile, finchè viva lo spirito umano, la vita religiosa.

D) Il MÜNSTERBERG (*Philosophie der Werte*, Lipsia 1908) cerca di assorgere, mediante la teoria dei valori, ad una forma di metafisica voluntaristica affine a quella dello Schopenhauer, sebbene in senso opposto, cioè in senso decisamente ottimistico. Ma egli stesso, dopo una faticosa costruzione, conchiude che essa non può essere altro che una fede.

Secondo lui, i valori sono relativi e assoluti: e i primi suppongono i secondi, perchè, senza di essi, non sarebbero valori. Inoltre l'idea di valore si può riportare, nella sua maggiore generalità, ad una soddisfazione della volontà, cioè alla realizzazione di una volontà.

Ma è assoluto solo quel valore che è realizzazione non di una volontà individuata, ma di una volontà universale, impersonale: in una parola, di una volontà cosmica, che può dirsi la autoaffermazione della realtà. Per la volontà individuata non ci sono che i valori particolari, relativi ad essa; e la stessa idea del dovere nella persona umana, supponendo la libertà, e quindi

la *scelta*, non può essere considerata come un valore assoluto, perchè rispetto ai valori assoluti nessuna scelta è possibile. Adunque il valore assoluto è quello che è la realizzazione della volontà universale, e noi ne conosciamo tre specie. i valori logici, gli estetici, i morali.

I valori logici sono relativi o alle cose, o al soggetto che conosce, o ai giudizii di verità (valutazioni).

Il valor logico delle cose consiste nell'essere oggetto di percezioni non illusorie; il valore logico dei soggetti consiste nell'essere coscienze oggettive, cioè tali che non perturbino, con la interposizione di un mezzo deformante tra la coscienza e l'oggetto, la genuina apprensione di questo; il valore logico dei giudizii di verità (valutazioni), consiste nell'essere tali che debbano essere ripetuti sempre che torni lo stesso rapporto delle cose e dei soggetti, cioè (in linguaggio ordinario) nell'essere universali e necessarii (e, s'intende, o per esperienza o per logica). I sistemi dei valori logici sono le scienze: e propriamente, per le cose le scienze della natura, pei soggetti le scienze storiche, per le valutazioni le scienze normative, logica, estetica, etica.

Per intendere bene il *valore estetico*, bisogna prima di tutto distinguerlo dal valore logico. Questo consiste sempre in una molteplicità sistematica, in un maggiore o minore numero di relazioni e di nessi; quello invece è sempre un'unità che sta da sè. La valutazione logica riporta l'oggetto alle sue relazioni; la valutazione estetica è *isolante*, l'oggetto estetico sta da sè e basta a sè stesso.

Considerata in se stessa, l'unità estetica è armonia, e l'appagamento estetico è contemplazione, non godimento sensibile, il quale, se anche vi si mescola, non è essenziale. Ciò premesso, i valori estetici si possono distinguere in due specie, della bellezza nella natura, della bellezza nell'arte.

Rispetto alla prima è bene eliminare un pregiudizio, che la bellezza della natura non esista in questa, ma nella fantasia che la vagheggia. Tutti i valori sono oggettivi, e perciò anche la bellezza naturale. Non è vero che solo la coscienza dell'uomo presti alla natura un'anima, e non è esatto che l'unità estetica

si produca la prima volta nella coscienza dello spettatore. Per lo meno a queste affermazioni deve essere attribuito un valore limitato, cioè che esse accennano a fenomeni psicologici, che sono secondarii, perchè suppongono una causa che è esterna alla coscienza. L'unità o bellezza estetica non sarebbe in noi se non fosse nella natura: noi la *viviamo* ma non la creiamo; essa si trasporta in noi grazie alla simpatia (Nachfühlung): dunque il nostro stato di coscienza è consecutivo, non originale. La bellezza nella natura è una manifestazione della volontà cosmica, che noi echeggiamo nella misura nella quale siamo capaci di investircene, di lasciarcene penetrare; nella misura nella quale, spogliandoci dl ogni nostro interesse personale, le cose cessano per noi di essere dei mezzi o degl'impedimenti pei nostri bisogni e per la nostra attività pratica. Non importa che non si possa attribuire a tale manifestazione della volontà cosmica quale è la bellezza naturale, un'esistenza del tutto indipendente dallo spirito, perchè la realtà nell'ordine estetico è nell'effetto che produce, non nel semplice essere. Un altro carattere essenziale della bellezza naturale è che quell'armonia che essa è, non è il simbolo di un'idea; la forma non esprime che se stessa, non parla che il suo proprio linguaggio.

Nello spirito la bellezza naturale è la felicità, quella che consiste nell'armonia interna, che è la meglio adatta a produrre lo sforzo e l'azione, e la maggior somma di sforzo e di azione. Di qui deriva il valore del lavoro, e la miseria dei godimenti sensuali. Dunque la felicità non è un valore morale, è un valore estetico-naturale dello spirito, è la bellezza dello spirito come natura; e come valore estetico è un valore assoluto.

La bellezza nell'opera d'arte è prodotta dalla fantasia artistica; ma quella che è puramente ornamentale è una forma inferiore, perchè non sussiste per se stessa, ma come accessorio di qualcosaltro che non è ugualmente prodotto dalla fantasia. Essa conserva quindi dei rapporti con ciò che esiste indipendentemente dalla fantasia, e l'*isolamento estetico* non si produce. In questo isolamento consiste l'*irrealità* dell'opera d'arte: questa è irreale nella misura nella quale rompe il legame col sistema integrale delle cose, degli esseri, e costituisce qualche cosa che

è completa in sè stessa. Per tal modo l'opera d'arte sopprime il desiderio, sopprime ogni interesse che non si appunti in essa soltanto, ed eccita alla simpatia, e la concentra su la forma artistica e sullo stato di coscienza di cui è prodotto. Noi troviamo tanto più di unità nell'opera d'arte quanto più scorgiamo in essa di isolamento, e la non realtà che da questo deriva è compensata dal bastare a se stessa, dall'essere compiuta in se stessa, mentre tutte le cose reali, e i loro sistemi, per essere relativi, hanno il loro completamento fuori di loro stessi, in altro. Così l'unità dell'opera d'arte, accentuata dall'isolamento, e concretata nella maggiore armonia della forma e del contenuto, genera un soddisfacimento pieno, che non ha niente di personale. Le arti plastiche realizzano l'unità estetica nelle forme del mondo esteriore, la poesia nella storia, la musica nel mondo interno della coscienza

3° — . I *valori morali* sono di sviluppo e d'azione. Mentre i valori logici ed estetici si riferiscono a ciò che esiste, i valori morali si riferiscono a ciò che *deve* esistere, alla *degnificazione* (Würdigung) della persona e dell'azione. Il valore morale consiste essenzialmente nella attuazione consapevole di un'idea buona.

Sotto questo punto di vista, alla natura non si può attribuire valore morale, perchè non si può ad essa attribuire l'attuazione consapevole del bene. Lo stesso uomo naturale che è suo prodotto, non è, come tale, nè buono nè cattivo; tale è solamente l'uomo storico, che non è un prodotto della natura. Lo sviluppo che ha valore è il *progresso*, il quale è storico-sociale e personale, ma in ambedue è essenzialmente lo stesso dal punto di vista morale, e consiste nell'accordo della volontà comune e della volontà individuale con la razionale, con la volontà valutatrice in maniera sempre più oggettiva, ed universale. Anche il valore di *azione* dipende da questa identificazione, la quale nella coscienza personale assume la forma del dovere.

I tre ordini di valori esaminati appartengono al dominio dell'esperienza, i cui fatti e dati possono essere oggetto insieme delle tre valutazioni. Quindi tra queste può insorgere conflitto, p. es. tra i valori logici e i morali, tra i morali e gli estetici;

conflitto

e la contraddizione può parere insolubile, se ogni specie di valutazione è assoluta nel suo genere. Deve dunque esserci una valutazione superiore, che abbracci tutto il mondo dell'esperienza e delle sue valutazioni: al disopra dei valori logici, estetici e morali debbono esserci dei valori metafisici, inerenti ad una realtà ultima concepita come conciliatrice dei valori, ed assicuratrice dei medesimi nell'eternità. A questa realtà ultima si riferiscono la religione e la filosofia: la prima in maniera immediata e spontanea, la seconda in maniera riflessa e consapevole. Ma questa non esclude quella: la continua, non la sostituisce.

Ogni religione è una valutazione superiore dei valori della vita, una conciliazione delle valutazioni delle coscienze finite, delle contraddizioni a cui queste soggiacciono inevitabilmente nell'esperienza. Ogni progresso delle religioni è un progresso nella valutazione, p. es. dal Giudaismo e dal Buddismo al Cristianesimo. Non ostante la pretesa di assolutezza, che le singole religioni accampano, la storia delle religioni mostra il progresso della valutazione religiosa dell'esistenza. La religione, nelle sue forme superiori, risolve le contraddizioni dell'esperienza con tre idee valutatrici superiori; la creazione, la rivelazione, la redenzione. La prima risolve il conflitto tra la natura e i valori, assoggettando quella a questi, la seconda risolve il conflitto tra la coscienza e i valori, sostituendo la rivelazione alla cognizione; la terza quello tra la volontà e i valori, sottomettendo la volontà ai valori per opera divina.

Il carattere comune di queste idee-fatti è di essere superiori alla prova, e indipendenti dalla prova. Sottoporre Dio alla prova, (della sua esistenza), è degradare Dio, cioè sottoporlo alla ragione finita. Sottoporre la rivelazione alla prova storica, è porla allo sbaraglio dell'esito della ricerca, e disconoscere che essa è essenzialmente interna, ed ha luogo nella coscienza. Sottoporre la redenzione alla prova di un fatto storico è disconoscere che essa è essenzialmente una crisi morale della coscienza e della volontà, e significa il ristabilimento dell'unità della coscienza e della volontà finita con la coscienza e con la volontà infinita, col bene morale. È anima veramente religiosa soltanto quella che *crede senza prova* alla creazione, alla rivelazione, alla redenzione.

La religione si appella dall'esperienza finita ad una diversa esperienza, e più vera; dalla ragione alla fede. Ma se il mondo dell'esperienza finita si considera come il solo reale, la conciliazione non può aversi che nell'*idea*; il mondo nel quale tutte le contraddizioni sono eliminate, non sarà un altro mondo, ma la *sua idea*. La filosofia si distingue dalla religione, perchè è una soluzione razionale e immanente, mentre la religione è una soluzione soprarazionale e trascendente. Questa conciliazione immanente è possibile se ci persuadiamo che le contraddizioni derivano dal carattere individuale e finito dell'*io*. Occorre dunque sopprimere idealmente l'*io*. Soppresso l'*io* individuale e finito in questa maniera, cioè idealmente, i valori sono visti come sono in relazione con la coscienza e con la volontà universale, nella quale non sono più possibili le loro contraddizioni.

Quindi la teoria dei valori ha una portata metafisica; essa ci porta a concepire l'essenza del mondo come *volontà universale*, la quale, nei limiti del tempo e dello spazio, nei limiti del finito, si realizza gradatamente individuandosi, diventando *io*, coscienza personale, esperienza finita, dalla quale ritorna a se stessa.

Il Münsterberg imagina la derivazione del mondo dell'esperienza dalla volontà cosmica, come un atto eterno di questa, che pone prima le forme del tempo e dello spazio, nelle quali è la radice e il principio dell'individuazione. Il valore dell'*io* dipende da quella parte della volontà universale, che esso realizza col proprio sforzo. È questo che dà valore all'*io*, e in generale al volere umano e al progresso umano: e di qui si vede perchè l'errore, il brutto, il cattivo, perchè sono modi di isolarsi dell'*io* dal tutto, sono dei disvalori. Ma questa volontà universale, superiore all'*io*, e principio dell'individuazione che esso rappresenta non è oggetto di dimostrazione, ma di fede. Il mondo deve quindi essere concepito come prodotto infinito di una volontà infinita: un *atto eterno*, che non è espresso mai dalla sua realizzazione, ma da questo, che la realizzazione sua è implicata in esso, perchè tutto quello che può essere viene da esso, e niente può venire da altro. Il mondo è un atto eterno di realizzazione di una volontà universale, nel quale le fasi della durata scom-

pariscono, e scompariscono insieme le distinzioni degli *io*, come quella dell'*io*, e del *non io*. Ma questo atto sfugge ad ogni apprensione finita, e solo la *fede metafisica* lo può intendere.

Questa teoria dei valori rende possibile una concezione della vita, che dà ad essa un significato ed un fine. Secondo questa concezione, la volontà creatrice del mondo è essenzialmente una volontà del valore (Wille zum Werth), e l'atto eterno, onde il mondo è, è un'affermazione gioconda della vita, la ragione, nella coscienza che accetta quella concezione, di un sicuro ottimismo. Il còmpito della nostra vita è riposto per essa nella realizzazione dei valori. Così noi inseriamo la nostra vita nella vita del tutto, e, cooperando ad essa, diventiamo organi dei valori eterni. Ma tutto questo è effetto di un *atto di fede metafisica*; se rinunziamo a compierlo, rinunziamo a noi stessi, alla nostra natura, al nostro valore. Tutti i valori si possono comprendere in quest'uno: che l'uomo resti fedele a se stesso.

III.

La filosofia critica dei valori.

In più modesti confini si mantiene la filosofia dei valori del neocriticismo. Il Windelband, nei *Präludien* (2ª ediz. 1903) e propriamente nel primo Saggio, « Was ist Philosophie? » nota le innumerevoli variazioni che ha subíto storicamente il concetto della Filosofia. Anche se nella sua definizione è stato generalmente accolto il concetto di *scienza* come genere prossimo, la differenza specifica ha variato continuamente. Ed anche intorno al genere prossimo non sono mancati i dissensi; perchè mentre taluni hanno posta una diversità assoluta tra la filosofia e le scienze particolari, altri sono giunti ad identificarla completamente con esse, nella cosiddetta *filosofia scientifica*. Quindi il Windelband scrive: « La storia mostra, che in tutta l'estensione dei possibili oggetti di conoscenza, non ce ne è alcuno, che una volta non sia stato posto nella cerchia degli oggetti della filosofia, e similmente che non ne sia stato escluso ». Anche intorno al metodo è mancato ogni accordo; perchè taluni hanno

voluto per la filosofia lo stesso metodo delle scienze particolari, ed altri un metodo diverso e proprio soltanto di essa. E mentre i primi si sono divisi tra il metodo matematico, quello delle scienze naturali, o della psicologia; i secondi hanno presentato i maggiori dissensi, p. es. parteggiando ora per il metodo ontologico, ora pel dialettico, ora pel critico. Nè è mancato chi disperando di poter collocare la filosofia tra le scienze, l'ha riportata alla categoria generale della cultura, ed anche della poesia. Quindi il nome filosofia ha finito per essere come un nome qualunque di persona, che è dato bensì a un gran numero d'individui, ma che, dal nome infuori, non indica nessuna somiglianza, nessun carattere comune fra essi.

Così stando le cose, parrebbe che non si potesse scrivere la storia della filosofia, come non si potrebbe scrivere la storia degli uomini che si chiamarono Paolo. Pure, ciò non ostante, la storia della filosofia si è scritta e si scrive, perchè essa rappresenta pel pensiero umano un valore superiore a quello delle scienze particolari, in quanto la sua storia è quella del significato vario e del vario valore della scienza nella storia della cultura. Difatti in Grecia, e fino a Platone ed Aristotele, essa fu la stessa cosa che la scienza; dipoi, seguendo le fasi storiche dell'ellenismo, fu essenzialmente filosofia morale, filosofia della vita; e più tardi si trasformò in filosofia religiosa. Il medio evo fu, con l'ultimo periodo ellenistico, la celebrazione della fase religiosa della filosofia, corrispondente alla fase religiosa della cultura e della storia umana. E ad essi la Rinascenza oppose il processo di emancipazione della mente dal dogma, con la rievocazione del periodo classico della cultura greca. La filosofia moderna, fu prima, di nuovo metafisica, ma una forma di metafisica nella quale venivano in prima linea i problemi del metodo e della conoscenza. E accadde quello che doveva accadere; quando le scienze ebbero trovato i loro metodi, esse si spartirono anche il dominio indiviso della filosofia; cosicchè questa si trovò nella posizione del re Lear, che avendo diviso il suo regno fra le figliuole, si ritrovò povero e mendico. Ma non così che da questa estrema rovina non si aiutasse ad uscire con estremi rimedii; perchè la filosofia che non aveva potuto essere scienza dei principii e delle essenze,

si trasformò in teoria della conoscenza e della scienza in generale.

Ma anche come teoria della conoscenza la filosofia non è stata sempre la stessa cosa. Prima di Kant è stata una teoria causale dell'oggetto suo, come le altre scienze; ha cercato *l'origine delle idee*, è stata in fondo una *psicologia* della conoscenza. Ora la psicologia della conoscenza non è scienza dimostrativa del *valore* delle idee per la conoscenza. Siano le idee innate, o derivate dall'esperienza; derivino dall'una e dall'altra sorgente in determinato numero, e in determinate relazioni tra loro; lo aver posto in sodo tali derivazioni ci darà delle conoscenze interessanti per la psicologia della conoscenza, ma senza alcuna portata circa la loro validità oggettiva nella conoscenza. Invece, Kant si propose appunto quest'ultimo problema; egli indagò il valore oggettivo, necessario ed universale, delle idee conoscitive al disopra delle particolari rappresentazioni. Similmente nella morale e nell'estetica, egli volse la filosofia alla dimostrazione delle idee e dei principii, che dànno valore alle creazioni della fantasia, ed alla condotta, al disopra del piacere, dei fini utilitarii, dell'egoismo. La filosofia critica indaga, se ci è una conoscenza vera, se ci è una moralità, se ci è un'Arte; e in tal senso la filosofia critica è *filosofia dei valori*. Essa non sta dinanzi ai suoi oggetti; come le altre scienze dinanzi a quelli che sono loro proprii, non li sottopone alla ricerca causale, ma cerca se esiste una scienza universale e necessaria di questi oggetti, e a quali condizioni, e in quali limiti. Ma l'avvertimento derivante dalla critica kantiana non ha trattenuto i filosofi posteriori dal tornare alla metafisica, alla psicologia della conoscenza, alla storia naturale dei costumi e delle loro trasformazioni.

Il Windelband tien fermo al punto di vista critico; e richiamata la distinzione kantiana dei giudizii teoretici e dei giudizii valutativi, osserva che questa distinzione non è assoluta, perchè anche i giudizii teoretici sono, (meno i problematici), valutativi di verità, sono *Urteile* e *Beurteilungen*. Pure la distinzione della filosofia dalle altre scienze riposa su questa distinzione dei giudizii. Le filosofia è una scienza a sè, è scienza dei valori.

Le altre scienze sono causali o descrittive, e delle stesse valutazioni umane si può fare una scienza causale o descrittiva (storica). Ma una scienza delle valutazioni umane di tal fatta non è filosofia. Dal punto di vista psicologico e storico, dal punto di vista causale, i giudizii umani di valore, perciò stesso che si sono prodotti, come effetti, si equivalgono; non così da un punto di vista valutativo assoluto. E intanto noi siamo convinti che vi sono giudizii valutativi assoluti anche se storicamente e psicologicamente sono negati. Nessuno pretende che le valutazioni della sua sensibilità, i suoi piaceri e dolori, debbano essere tali per tutti; ma pei valori di bellezza, di verità e di bontà l'esigenza ci è. Un'edonica non è un'etica; e l'ottimismo e il pessimismo sono piuttosto delle forme aberranti dell'edonica, anzichè scienza, e molto meno filosofia. Perchè, non esistendo una misura universale dei piaceri e dei dolori, la bilancia endemonologica può rappresentare uno stato individuale del sentimento, non una valutazione universale e necessaria neppure dal punto di vista delle scienze descrittive o causali. Quindi se la filosofia non è una scienza descrittiva o causale, (e quindi non è un'edonica), se d'altra parte la metafisica è *ein Unding*, resta che sia la scienza delle valutazioni assolute, logica, estetica, etica.

Che la filosofia non possa essere una scienza causale rispetto ai suoi oggetti, verità, bellezza, bene, si vede se si riflette, che la necessità causale è la stessa pel bene e pel male, per la pazzia e per la saviezza, pel bello e pel brutto, la sua luce splende egualmente su tutti questi contrarii, sui giusti e sui reprobi; invece la necessità dei valori è ideale, non è quella dell'essere ma del dover essere; non quella negativa del non poter essere, ma del non dover essere altrimenti. La filosofia studia dunque i principii di queste necessità ideali, che sono i valori assoluti, quelli cioè che debbono essere, anche se per avventura non sono, e sono i loro contrarii. Non vale accampare la relatività della conoscenza per contraddire al carattere assoluto delle valutazioni filosofiche; perchè il relativismo, se si vuol provare, si nega, in quanto è costretto di ammettere il valore assoluto dei principii di prova. Alla relatività della conoscenza nessuno crede seriamente, e perciò, essa, più che una teoria

gnoseologica è una *fable convenue.* Rispetto al bene, al vero, al bello la coscienza empirica sottostà alla coscienza normale o normativa, che non ha leggi causali, ma norme. È vero però che la coscienza normale o normativa è un ideale verso il quale si orienta la coscienza umana nel suo progresso storico. Nelle tre critiche del Kant sono le basi della filosofia come scienza delle valutazioni assolute. Ma una comprensione piena ed attuale della coscienza normativa ci è contesa, noi la possediamo nel suo farsi, non la possediamo fatta; e la stessa convinzione della realtà di una coscienza normale assoluta è oggetto di fede personale, non di conoscenza scientifica.

Con questa conclusione il Windelband abbatte tutto il faticoso lavoro compiuto per porre la filosofia come scienza delle valutazioni assolute. Essa è la dimostrazione dell'errore fondamentale nel quale è incorso dimenticando che di universale e necessario nella conoscenza non ci è che la forma, e che tutto il contenuto della conoscenza deriva dalla esperienza. Se avesse badato a ciò, non avrebbe inseguito il fantasma di una conoscenza assoluta per vederselo svanire nell'atto di stringerlo al petto, abbracciando le nuvole invece di Giunone; non avrebbe cercato invano di raggiungere per la via dei valori assoluti quella metafisica che è negata alla conoscenza, e che se è *ein Unding* non può essere raggiunta per nessuna via. Avrebbe visto, che la filosofia non può essere altra cosa che l'interpretazione razionale dell'esperienza integrale, che fuori di qualunque riferimento a questa non ci è filosofia perchè non ci è conoscenza, e che i valori, (assoluti solo dal punto di vista formale), se possono valere come elementi essenziali dell'esperienza, non sono capaci di gettare un ponte verso la riva fantastica del trascendente.

B) Il Rickert crede, (*Der Gegenstand der Erkenntniss*, Lipsia 1904. *Zwei Wege der Erkenntnisstheorie*, Halle 1909), che per superare il soggettivismo e il fenomenismo nella dottrina della conoscenza non ci sia altra via che di identificare la ragione teoretica con la ragione pratica, e riporre l'oggetto trascendente non nell'*essere* ma nel *dover essere*. All'oggetto come è in sè, e non soltanto per noi, all'oggetto come trascendente la

coscienza, e come qualche cosa che è più di uno stato di coscienza, non si può conchiudere in forza del principio di causa; perchè questo esige oggetti parimenti rappresentabili, e perciò non è applicabile ad oggetti, di cui l'uno sia rappresentabile e l'altro no. D'altra parte, la vera forma della conoscenza non è la rappresentazione, che può essere di cose reali o no, ma il giudizio, che è affermazione o negazione, approvazione o reiezione di un contenuto, riconoscimento o negazione di un *valore di verità*. La necessità del giudizio non è puramente teorica, ma pratica; un giudizio vero è un atto morale, come il suo contrario è un atto immorale. Quindi l'oggetto ultimo della nostra conoscenza, il trascendente la conoscenza immediata, che ne è il fondamento, non è l'essere com'è nella coscienza puramente teoretica, ma il dover essere; l'evidenza logica non è che un caso della certezza morale. La verità è un valore per sè, perchè tutti debbono riconoscerla, e il suo valore resta quello che è, anche se nessuno la riconosce.

Quindi è certo questo, che ci è un valore di verità. Anche lo scetticismo deve ammetterlo, altrimenti distruggerebbe quella stessa verità che esso afferma. Se ogni atto di conoscenza presuppone una volontà autonoma capace di conformarsi a una norma ideale, non ci è opposizione tra l'uomo teoretico e l'uomo pratico: l'intelletto conoscitivo e la volontà morale sono due modi di manifestarsi della stessa coscienza teoretico-pratica, nella quale i valori logici trovano un fondamento iperlogico. Ma poichè in un mondo indifferente al dovere non esisterebbe neppure il dovere di verità, la fede nell'ordine morale del mondo, la concezione della realtà come realizzatrice dei valori è la condizione della conoscenza. Dunque la realtà ha una sua finalità essenziale, è la realizzazione progressiva dell'ideale; e non già, come pensa il materialismo meccanico, una specie di *decotto di atomi*.

Il campo proprio della realizzazione dei valori è la storia umana; e perciò la conoscenza storica è più importante, per la filosofia, che non la conoscenza propria delle scienze naturali. La conoscenza scientifica procede per concetti e per leggi, cioè mediante gli universali i quali essendo ottenuti mediante l'astrazione non sono immediatamente reali; tale è soltanto ciò che è

individuale. Invece la conoscenza storica ha per oggetto ciò che è individuale, i personaggi e gli eventi nella loro realtà immediata: è *idiografica*, non è *nomotetica*. I fatti storici non si ripetono mai: perciò la storia non ha leggi; il concetto di legge storica è una contraddizione nei termini. Tutte le scienze considerano una realtà che è in fondo storica, perchè una foglia nella sua reale individualità, e similmente un animale, sono così individuali come Dante o Napoleone. Pure si possono avere, e si hanno anche i concetti delle cose individuali, e non è vero che l'individuo non sia rappresentabile se non che dall'arte. Perchè, sebbene gli elementi del concetto siano tutti generici, pure la loro unità, come vide Aristotele, può corrispondere al singolo. A questo non è applicabile il concetto di legge, ma il concetto di causa; non è applicabile il concetto di legge causale, (cause identiche, in condizioni identiche, producono effetti identici), perchè non si danno di tali identità nella storia, e in generale nell'individuale come tale. che esiste una volta sola; ma è, e non può non essere applicabile il concetto di causa. Questa è la vera differenza tra la natura e la storia; non quella tra necessità e libertà, e neppure l'altra fra necessità ed accidentalità. È tanto accidentale, (cioè contrario a una legge), che Saturno abbia gli anelli, che qualche satellite degli ultimi pianeti del sistema solare abbia orbita inversa degli altri, e che talune orbite degli asteroidi s'intersechino, quanto che Napoleone sia stato battuto a Warterloo. La vera differenza è che la storia non ha *leggi*, ma realizza valori. La storia può essere ridotta ad unità solo se i fatti storici sono riferiti ai valori di cui sono realizzazione.

La scienza non può dare un senso alla vita ed alla storia; ma può darlo la finalità, l'ideale, il valore che la storia realizza. Posto che il vero reale è l'individuo, la conoscenza che procede per concetti, cioè per gli universali, non è la vera, perchè ci allontana dalla realtà. È necessaria bensì, perchè la mente non può abbracciare la serie delle individualità: è abbreviativa, *economica*; ma la vera conoscenza è la conoscenza storica, nella quale ogni conoscenza per gli universali si deve poter tradurre. È questa dunque che ci pone in contatto col reale, e

ce ne svela la vera natura, che è di essere realizzatrice di valori. È nella tendenza al fine, alla attuazione dei valori, che consiste l'essenza del pensiero e dell'essere.

Riassumendo, il ragionamento del Rickert procede così: dimostrato che la verità della conoscenza rende necessario di ammettere che la realtà sia realizzatrice dei valori, si mostra che la maniera di conoscenza che più importa per la filosofia è la conoscenza storica, perchè la storia è propriamente la realizzatrice dei valori. Ora la differenza tra la conoscenza scientifica e la storia, è che la prima è dell'universale, e la seconda dell'individuale; la prima ci allontana dalla realtà, perchè il reale è l'individuale, (anche nella natura). Dunque, anche per quest'altra ragione, la mente solo nella conoscenza storica si accosta massimamente alla realtà. E poichè la conoscenza storica mostra che la realtà è realizzatrice dei valori, da essa, e non dalle leggi naturali, la filosofia può procedere a concepire la vera natura della realtà, e riconoscere che l'esperienza della medesima è di essere fatta e ordinata per la realizzazione dei valori.

Come si vede, la teoria del Rickert, senza abbandonare completamente il riserbo critico, procede molto più avanti di quella del Windelband, e resta molto al di qua della ipotesi metafisica del Münsterberg, che ammette una volontà dei valori, un *super-io* cosmico. Il Rickert trae bensì un'illazione metafisica dalla teoria della conoscenza, ma non dà una forma a questa ipotesi, contentandosi di riconoscere che la realtà è essenzialmente realizzatrice dei valori.

C) Secondo l'Höffding, la verità non si può definire « l'accordo del pensiero con la realtà », perchè la constatazione di tale accordo oltrepassa qualunque potenza della dimostrazione. La sola verità esistente per noi è quella che consiste nell'accordo delle nostre conoscenze tra loro, nella coerenza intrinseca dei nostri sistemi conoscitivi. Come la realtà, alla quale è rivolta, la conoscenza è in continua formazione. Quindi la verità non è statica ma dinamica, cioè è sempre in formazione. Possono entrare sempre nuovi soggetti nella nostra esperienza, sempre nuovi fenomeni che necessitino di concepire leggi nuove, le quali caccino

di soglio le antiche. La verità è per noi quella che risulta dall'accordo delle nostre conoscenze. L' Höffding non ammette categorie fisse del pensiero; ogni categoria, ogni principio, non è un invariantivo assoluto, ma relativo; è propriamente un *valore di lavoro*, la cui verità dipende dal grado di coerenza che è capace di dare alle nostre cognizioni, e che dovrebbe essere abbandonato se il progresso delle conoscenze mostrasse che non si può più adoperare ultilmente per la conoscenza. Questa teoria è conforme, a parere dell' Höffding, allo spirito delle gnoseologia Kantiana, la quale fa consistere la verità (oggettività) delle categorie nella loro capacità di costruire l'esperienza, di rendere possibile l'esperienza.

Le categorie di valore possono influire sulla conoscenza, ma non si potrebbero sovrapporre all' interesse conoscitivo. Anzi, la verità della conoscenza esige che si costituisca un interesse teoretico capace di far fronte ad ogni interesse diverso: il pensiero deve reclamare l'egemonia della conoscenza. Siccome l'esistenza è più vasta dei motivi pratici, che se la vorrebbero subordinare, e siccome gli enigmi della realtà nascono di là dagli angusti confini della vita umana, il pensiero, per affrontarli con successo, deve porre prima di tutto l'interesse conoscitivo. Ma è evidente, che se questo non si pronunzia decisamente per una certa maniera di concepire la realtà, il dubbio teorico può essere risoluto dall'applicazione di un valore diverso da quello puramente conoscitivo. Ora, se noi guardiamo alla realtà, essa ci presenta due forme d'esistenza: la materia e lo spirito; quale di essi è, come lo chiamava Göthe, il fenomeno-principio?

La filosofia naturalistica preferisce la materia. La concezione materialistica appare la più chiara, perchè la spazialità e il movimento spaziale sono fondamento di ogni chiarezza nel pensiero; la lingua è modellata secondo la rappresentazione spaziale, e fino il tempo noi concepiamo in termini di spazio. Anche dopo che l'analisi scientifica ci ha mostrato l'irreducibilità di ciò che è spirituale alla materia, non mancano le ragioni di preferir questa. La esistenza materiale è la più generale, anzi è generale in linea assoluta, ed è continua. L'esistenza spirituale è relativamente una eccezione: è frammentaria non solo

nella realtà in generale, nella quale il solo legame tra gli spiriti è sempre e solo la materia, ma è frammentaria nello stesso soggetto spirituale; e di nuovo anche in esso la continuità è la materia. Ma tutte queste ragioni sono bilanciate dalla riflessione, che noi non conosciamo la materia se non pel pensiero e nel pensiero. La idea di materia è un prodotto del pensiero; e se si oppone che nella realtà il pensiero è un prodotto della materia, si potrebbe replicare che questa affermazione, o teoria, è ancora un prodotto del pensiero.

Il mondo materiale, che pare ci schiacci con la sua continuità e infinità, è un pensiero, è un oggetto-soggetto. Pascal dice: « per lo spazio il mondo mi comprende come un punto: pel pensiero io comprendo il mondo ». Quindi l'*io*, che appare come un momento o un punto nell'infinito, e nondimeno crea un mondo suo su quello della natura, ben potrebbe essere il più significativo e il più esplicativo.

Le possibilità sono dunque equivalenti dal punto di vista conoscitivo. E contro lo spiritualismo stanno anche altre ragioni, sebbene non decisive; che il continuo spirituale è tratto dal mondo materiale, e che l'energia psichica potenziale non è direttamente dimostrabile. Le monadi rappresentative del Leibniz e la sua teoria delle *piccole percezioni*, mostrano che Leibniz era consapevole della analogia del suo spiritualismo col modello materialistico, perchè la sua costruzione spirituale del mondo materiale è fatta sul modello di quest'ultimo: e la teoria delle *piccole percezioni* nelle monadi, di cui è fatta la materia, è una imagine che oscilla tra il pensiero e l'imagine sensibile che è propria della poesia.

Ma non è necessario di scegliere tra la materia e lo spirito, perchè non possiamo affermare che essi siano i soli attributi possibili della realtà. Spinoza aveva ragione di ammetterne infiniti possibili: quindi l'*aut aut* non è perentorio. Ciò che non è giallo, non deve essere necessariamente rosso. Come la scala dei colori è empirica, e si può pensare che ci siano altri colori oltre quelli dello spettro, così la dualità di materia e spirito è una limitazione della nostra esperienza, e non è detto che non ci possano essere altri attributi oltre questi. Se fosse così, la

difficoltà, nella quale ci dibattiamo, di non poter fare una riduzione unilaterale, e di non poter pensare un *tertium quid* che ne sia l'unità, potrebbe essere superata. Non realmente certo, perchè la nostra esperienza non ci dà altri attributi oltre quelli: ma ipoteticamente e problematicamente. La storia delle scienze mostra che un problema che era parso insolubile, è stato risoluto da un'estensione delle conoscenze. E sebbene nel caso presente non possa aspettarsi nessuna estensione di questo genere, non si può negare che lo Spinoza ha allargato con la sua ipotesi l'orizzonte mentale oltre gli angusti limiti nei quali il materialismo e lo spiritualismo si danno battaglia (1).

Ma quello che non trova nessuna soluzione finchè ci aggiriamo e dibattiamo tra i due attributi dell'essere, o trova solo la possibilità indeterminata di una soluzione che non possiamo dire quale sia, può avere una soluzione se passiamo dall'essere allo sviluppo, e propriamente al progresso, e quindi al *valore*. Il progresso importa un accrescimento di valori. Ora l'ordine dei valori conduce allo spirito, e di là dallo spirito e dai valori suoi non possiamo procedere.

Dobbiamo riconoscere che lo spirito è il maggior valore dell'esistenza, anche se non riusciamo teoreticamente a far vol-

(1) La possibilità indeterminata, alla quale l'Höffding ha il torto di accennare, non regge, nè se si considera in se stessa, nè se si considera la funzione che dovrebbe adempiere nella conoscenza. Contro l'ipotesi dello Spinoza, si può dire che, se l'attributo è *id quod intellectus de substantia percipit*, e se il nostro mondo percettivo non conosce che quei due attributi, gl'infiniti attributi oltre essi non potrebbero mai essere delle possibilità per la conoscenza. E contro la loro possibile funzione nella conoscenza vale non solo la stessa obiezione sostanziale, ma anche l'altra, che quella funzione possibile non potrebbe essere mai conoscitiva, non potrebbe cioè ricadere sotto nessuna delle categorie della nostra intelligenza. Una qualche analogia potrebbe esser tratta dalle cosiddette sostanze *catalitiche* della chimica, le quali producono, per la semplice loro presenza, la combinazione di due altre sostanze che sono per sè refrattarie. Ma una siffatta azione è la più contraria al pensiero, che è essenzialmente vedere in relazione, unificare e differenziare, riportare l'ignoto al noto. Anche in chimica l'azione delle sostanze catalitiche è un fatto da spiegare; ma ogni possibilità di spiegazione esula dall'ipotesi dall'Höffding.

Pensiero è vedere in relazione

gere il mondo intorno ad esso. Le ultime deduzioni per la concezione del mondo non si possono avere restando nell'ordine teoretico. In questo, la realtà non si presenta come un quadro fisso, nè il suo farsi presenta una traiettoria determinata; il corso del mondo non è lo stesso per la ragion teoretica e per la pratica, per l'intelligenza e per la volontà. Bisogna dunque passare dalla conoscenza alla valutazione, bisogna integrare i valori di verità con gli altri valori, e vedere se questi, pur non influendo direttamente sul nostro modo di concepire la realtà, possono influire indirettamente. (*La pensée humaine*, Paris, Alcan, 1911, §§ 138-155).

Se applichiamo ai valori il metodo che abbiamo applicato ai principii, e cerchiamo il *fenomeno-principio*, facilmente vediamo che i valori-principii sono due, il morale e il religioso. Poniamo che il massimo valore morale sia la giustizia. Il concetto di giustizia è sintetico, esprime l'equazione progressiva dell'individualismo, e della devozione assoluta all'umanità (Nietzsche; Tolstoi). La giustizia è un ideale che si conquista a prezzo di lotte, che non hanno mai una soluzione definitiva. La storia per questo rispetto, è un campo di battaglia, coronato da vittorie parziali; ma la lotta rinasce sempre, e la vittoria non è mai definitiva. I valori morali portano quindi direttamente alla religione.

Nelle epoche primitive la religione è la forma unica e concentrata nella quale tutti i bisogni della vita dello spirito trovano la loro soddisfazione. Essa è la morale, la poesia, la scienza. Ma allorchè queste, separandosi, si conformano ciascuna alle leggi proprie, si pone questa domanda: se la religione non è necessaria nè per ragioni estetiche, nè per ragioni morali, nè per ragioni scientifiche, quale è la sua funzione nella vita dello spirito? La risposta non può essere che questa: la religione è l'aspirazione profonda all'assicurazione dei valori umani nell'infinito, dei valori di bellezza, di verità, di bene, del valore dei valori, che è l'esistenza spirituale. Se questa sicurezza fosse al riparo dal dubbio: se la realtà, quale noi la conosciamo, ci desse la desiderata assicurazione, la religione non avrebbe ragione di esistere.

È invece il dubbio angoscioso quello che genera la potente aspirazione alla infinità della vita dello spirito; e quindi la tendenza di sostituire questa profonda esperienza, che lo spirito ha di sè stesso, alla esperienza scientifica, che è chiusa in limiti determinati di spazio, di tempo, di qualità, di cause, di leggi. Come sintesi della personalità, la religione è sempre più vasta della sintesi del pensiero, e il filosofo deve riconoscere che il pensiero, e l'esperienza di vita, che è la religione, non coincidono. Quando diciamo che la religione è un'esperienza di vita, non dobbiamo limitarla a quella che è nelle folle, o nelle anime senza profonde iniziative, la cui religiosità è conforme alla religione comune. Perchè la religione non è mai un'opera sociale, come non l'è un poema, un'opera d'arte in generale; e non sorge, (sebbene vi trovi le condizioni di esistenza), nelle comuni coscienze, che la mutuano dalla società e dalla tradizione. Le religioni nascono nelle coscienze di taluni individui, nei quali la vita religiosa è massimamente intensa; e se talvolta i creatori di religione sono dimenticati, ciò accade perchè, nei gradi inferiori di civiltà, la tradizione, non affidata a ricordi storici, a libri canonici, si è presto ecclissata. Ma delle religioni superiori sappiamo quasi sempre gl'iniziatori, ed è alle loro esperienze personali di vita spirituale che la religione è dovuta. L'esperienza religiosa che possono fare gli uomini comuni è poca cosa, ed è nulla quella degli spiriti colti che si fanno gli apologisti o i critici della religione. Anche il periodo di formazione dei dogmi è un periodo di vita religiosa riflessa, non spontanea. L'esperienza religiosa che ha valore di verità, (e s'intende non pel contenuto delle religioni singole, ma pel significato oggettivo universale della vita religiosa), è quella dei creatori di religioni, o degli spiriti che hanno avuto delle crisi profonde della vita religiosa. Ancora: il significato della vita religiosa si vede meglio nelle religioni superiori morali, che non nelle inferiori naturalistiche e propiziatorie. Si vede meglio nel progresso dalle seconde alle prime. Si vede meglio negli individui e nei popoli provati dal dolore, che non nei felici; si vede meglio nelle grandi coscienze religiose, che non nelle piccole coscienze abitudinarie e conformiste. Da questo punto di vista le Confessioni di s. Ago-

la vita religiosa è massimamente intensa

stino sono grandemente istruttive, sebbene sia necessario di confrontare tra loro molte di queste grandi coscienze per trarne una conclusione generale, una filosofia della religione. Quello che ha valore durevole nelle religioni storiche è la grande poesia, nella quale le opposizioni della vita e dei suoi destini hanno trovato una così commovente espressione, fino alla propiziatrice ed espiatrice morte di un Dio.

Da queste induzioni la filosofia della religione può trarre la constatazione, che, come il lavoro mentale è la continuazione dell'evoluzione del mondo nel pensiero umano, e il lavoro estetico è la continuazione della stessa evoluzione nella fantasia umana, così la religione è lo sforzo di mantenere l'evoluzione spirituale di là dai limiti ai quali si estende il pensiero umano e la volontà umana. Un tale sforzo è necessario per assicurare la stessa vita terrena; e se anche la religione non dovesse essere altro che una *poesia della vita*, bisogna considerare che il valore della vita dipende da essa (§§ 156, 163).

IV.

Valori relativi e valori assoluti: la critica positivistica della filosofia dei valori.

Con l'esposizione che precede abbiamo poste in rilievo le due direzioni principali della filosofia dei valori. I filosofi di cui abbiamo dato in breve sunto le dottrine, non sono i soli; di qualcuno non meno importante, come il Royce, diremo più avanti. Non scriviamo un'esposizione storica della filosofia dei valori, e per lo scopo nostro basta di aver dato i punti essenziali della dottrina, e possiamo ora saggiarne la consistenza. Ma prima occorre approfondire meglio l'idea di valore, determinando bene che cosa s'intenda o si possa intendere per valore assoluto; e poi vedere se è ammissibile una reiezione assoluta della filosofia dei valori, quale il positivismo vorrebbe farla. Soltanto dopo ciò potremo meglio saggiare la portata metafisica della teoria.

I valori dei quali si occupa la filosofia che prende nome da essi, non sono valori di sentimento soltanto. Già fin da prin-

cipio abbiamo detto che i valori in discorso sono quelli che risultano da un giudizio di valutazione, il quale, se anche si può fondare sul sentimento, ha per fine di trasformare il valore soggettivo, che è emotivo, in valore razionale. Abbiamo anche detto che la valutazione razionale è triplice: del valore, dell'ordine dei valori, del rapporto tra il valore e l'esistenza in generale. I valori dei quali trattiamo, e sui quali la filosofia, che da essi si intitola, fonda le sue conclusioni, sono oggettivi ed anche assoluti; perchè nell'ordine oggettivo il valore di una cosa dipende dal valore che si attribuisce ad un'altra alla quale serve. *A* vale per *B*; *B* vale per *C*...; finchè, essendo impossibile il progresso all'infinito, o si arriva a un termine *N* che ha valore assoluto, e allora tutti i termini successivi hanno valore per esso. Se invece *N* non ha valore assoluto, tutti i valori scompaiono; e se *N* ha valore per *A*, scompaiono egualmente, perchè ci è circolo vizioso. Questo valore assoluto, è ideale o reale? Se diciamo che è ideale per contrapporlo al reale, non diciamo bene, perchè l'idealità non esclude la realtà. L'ideale, che è il fine a cui tende lo spirito pratico, è un ideale che deve essere realizzato, e che fuori di questo essenziale rapporto alla realtà perderebbe ogni carattere ed ogni significato di valore. E se diciamo che non è reale perchè non si realizza completamente mai nell'esperienza finita, non badiamo che l'esperienza finita non è il tutto, e che è reale ciò che è il termine costante e progressivo di un processo di realizzazione. L'infinito non può aversi finito: ma non perciò l'infinito non è reale; esso è anzi la condizione della realtà del finito.

Dunque, la filosofia dei valori non può fondarsi se non sopra valori oggettivi e assoluti. Ora, il positivismo, questo appunto contesta: che ci siano valori assoluti e che se ne possa avere conoscenza. Esso sostiene che tutti i valori esprimono soltanto relazioni delle cose, dei fatti o degli atti all'uomo, e non possono dirci nulla dell'essenza della realtà, e neanche della loro esistenza di là dall'esperienza. La realtà esterna è quella che è; e tale resterebbe anche se l'uomo non fosse, e se non fossero i valori che dalle sue relazioni con l'uomo derivano. Il frumento resterebbe quello che è, anche se non avesse un

valore economico; e quando si parla del valore del vero, del bello, del bene, non si bada che queste idee e questi valori non esprimono altra cosa se non il rapporto dello spiriso umano all'oggetto, alla rappresentazione fantastica, all'azione morale; e che cesserebbero di avere realtà se l'uomo non esistesse. L'uomo poi esiste come un prodotto della natura: ma l'esistere egli in un certo tempo e in un certo luogo, non significa punto che esso sia il significato e il valore dell'intera natura, il fine che ne dice l'essenza. È un prodotto della natura che avrebbe potuto anche non esserci, che può cessare di essere, senza però che la natura cessi di essere quella che è. I valori umani sono dunque relativi, non assoluti; e il crederli assoluti è antropomorfismo, è pregiudizio tradizionale, non è scienza, non è filosofia. Queste debbono raccogliere dall'esperienza i fatti e le leggi, e stare a vedere quello che da essi segue col ragionamento, e non porre fin da principio un'esigenza, una pregiudiziale. Non basta forse, a trattenere la mente dalle affrettate affermazioni della filosofia dei valori, la stessa storia della filosofia, la quale mostra che ne sono derivate due concezioni opposte della realtà, l'ottimismo e il pessimismo, di cui l'uno è l'affermazione esistenziale, e l'altro la negazione, parimente esistenziale, dei valori? Non basta che la stessa storia ci abbia mostrato col Nietzsche la subordinazione dei valori ad un ipotetico superuomo, che è una teoria aristocraticamente limitata dei valori; e con lo Stirner una limitazione maggiore, e nondimeno antiaristocratica, dei valori all'*Unico*, all'individuo, e così l'abbia ridotta all'egoismo assoluto? Il lavoro della scienza è di comparare, e di astrarre dai dati delle percezioni: e solo da questo metodo può scaturire la verità. Ora, al lume di questo metodo, i cosiddetti valori (gli umani) si mostrano non essere altro che ciò che è utile alla conservazione, alla difesa e allo sviluppo materiale e morale della specie umana.

Non si può porre il sentimento innanzi alla ragione, e far decidere da esso della natura dell'essere, e della gradazione dei valori. Per questa via abbiamo avuto l'insorgere dell'individualismo assoluto, e il suo culminare nella affermazione della relatività di tutti i valori. In morale siamo andati dal Kant al Nietzsche, dall'autonomia della ragione all'arbitrio del superuomo.

Anche Kant, il più deciso avversario del sentimento nella morale, ha soggiaciuto al sentimentalismo proclamando il primato della ragion pratica sulla ragione teoretica, ed ha aperto, senza volerlo, la via a tutte le aberrazioni della teoria dei valori, alla quale ben si può applicare, secondo l'Ardigò, il motto che è il titolo di una nota comedia shakspeariana: « Much ado about nothing » (molto strepito per nulla).

Si vede subito che questa critica della filosofia dei valori è una considerazione limitata, e perciò falsa, della realtà. Essa ne taglia via, come un fatto puramente particolare, tutta la realtà spirituale, come se il significato di essa per l'intera realtà dovesse essere desunto non dalle sue qualità, ma dagli angusti limiti che essa occupa nella natura, e propriamente in quelli della nostra esperienza. Da questa limitazione essa cava un'altra erronea conseguenza; il suo carattere accidentale, cioè di cosa che avrebbe potuto non essere. Come mai, se lo spirito è un prodotto della natura secondo quello che il positivismo sostiene, è tal prodotto che avrebbe anche potuto non essere? Non dobbiamo ammettere, secondo che vuole il principio di causa, che, se la natura riesce alla esistenza spirituale deve avere in sè le ragioni e i principii di essa? Che la vita abbia una esistenza limitata nella natura, e che più limitata ancora sia l'esistenza dello spirito, è cosa vera: ma da questo non si può conchiudere che sia un prodotto accidentale. Il casuale è la coincidenza di due o più serie causali, da cui non si può conchiudere ad una uniformità di coincidenza, che sia una legge causale; ma come il caso potrebbe spiegare il venire ad essere dell'esistenza spirituale? come potrebbe farci intendere la produzione di un ordine di esseri e di fatti in una realtà che per ipotesi non ne contiene le cause? come si può comprendere una causalità accidentale ed eterogenetica? Inoltre, quella che diciamo realtà naturale, è la realtà naturale pensata, risoluta nelle forme e negli schemi del pensiero, e che il pensiero apprende da fuori, e non nella sua essenza. Quindi, se poniamo questa realtà pensata a fondamento e principio dello spirito e del pensiero, poniamo infine come fondamento dello spirito un prodotto dello spirito, cioè la realtà risoluta nella analisi mentale, e ricostruita per

una sintesi, che è aggregazione ed accostamento esteriore. Poniamo cioè una realtà fatta da noi, la quale, qualunque sia del resto il suo valore conoscitivo, come conoscenza estrinseca marginale, non è conoscenza della vera realtà. Non si può elevare la realtà astratta, propria delle scienze della natura esteriore, a realtà assoluta, e fare di essa, qual'è appresa dall'intelligenza marginale, il principio, la causa della realtà spirituale, che nella coscienza è immediatamente e direttamente presente a se stessa. Quindi, anche senza opporre al dommatismo materialistico il dommatismo spiritualistico, ed affermare metafisicamente che la natura è il fenomeno dello spirito, possiamo affermare criticamente che la realtà come è nella nostra facoltà percettiva estrinseca, e nelle scienze della natura, non è la realtà nella sua verità ed essenza, ma una realtà artificiale, cioè una costruzione dell'intelligenza, che si ha torto di elevare a realtà assoluta e di assumere a matrice dello spirito. Per tal modo si arriva ad una specie di generazione equivoca, per cui, quello che è nella sua forma mentale un prodotto dell'intelligenza, è elevato a causa della sua causa, e, quel che è peggio, a causa eterogenea. E peggio ancora se, rifiutando la causalità, si passa dalla causa al caso, e si dà lo spirito per un prodotto accidentale, cioè per una maniera di realtà di cui non è possibile di rendere ragione. La scienza comparativa ed induttiva non può oltrepassare i limiti di quella maniera di realtà che ne è l'oggetto; essa è limitata all'omogeneo, e nessun procedimento di tal genere può procedere dalla dualità (di natura e spirito) all'unità. Inoltre la comparazione e l'astrazione non dànno che gli universali astratti: e tali sono quegli oggetti generali, che diciamo materia e spirito; sono universali astratti, non universali concreti: e come universali astratti non possono essere principii di realtà, perchè non sono reali essi stessi. Definiamo la materia per l'estensione e per la resistenza, cioè per certi attributi costanti che sono stati di coscienza, e definiamo lo spirito per le proprietà contrarie, come l'interno in rapporto all'esterno. E separatili così, anzi opposti l'uno all'altro, pensiamo erroneamente di raggiungere, nella semplice separazione ed opposizione, l'essenza. Il positivismo accusa di antropomorfismo ogni maniera di concepire la realtà come finalistica;

ma quest'accusa, se può valere contro quelle forme di sistemi metafisici che della realtà fanno il prodotto di una ragione immanente o trascendente che sia, non vale contro la dottrina filosofica, che vede nello spirito il singificato, il fine della natura, e nelle forme ascendenti di questa una identità fondamentale, ed una progressione continua verso quelle sue forme superiori, nelle quali si ha il più alto grado di potenzialità dello spirito.

Non è esatto che la filosofia dei valori abbandoni necessariamente la valutazione al sentimento; il sentimento non potrebbe nè discernere i valori veri dai falsi, nè determinare l'ordine dei valori, nè conchiudere nulla circa il rapporto della realtà ai valori. L'ottimismo e il pessimismo, l'individualismo isolante, anche nella forma aristocratica nietzschiana, sono forme false della filosofia dei valori, non sue conseguenze necessarie. Anzi, in esse soltanto si avvera il regresso dalla valutazione razionale alla sentimentale. E finalmente si può osservare al positivismo, che non vi è ragione di dichiarare accidentali ed efimeri i valori umani, perchè relativi all'esistenza di un essere anch'esso accidentale ed efimero. Perchè l'esistenza dell'uomo e l'essere esso fatto così, che i valori umani superiori siano il vero, il bello, il bene, non significa forse niente nella natura? L'essere di una pietra o di un protista significano forse nella natura più che lo spirito e i suoi valori? Se col dichiarare relativi i valori umani superiori, s'intende dire che, se l'uomo non esistesse, quei valori non esisterebbero, si dice cosa di facile e superficiale evidenza. Ma il difficile è di pensare che ci potrebbero essere valori ad essi superiori. I valori superiori sono quelli che sono tali per l'essere che ha esso stesso il valore superiore nella natura: e per conseguenza quei valori non sono relativi, ma assoluti. Non si può fare una filosofia da un punto di vista di là dall'umano, che sarebbe una mera fantasticheria; nè si può farla da un punto di vista inferiore all'umano, perchè esso falsificherebbe la realtà col dimezzarla, e consisterebbe nel farla da un punto di vista sempre umano, ma unilaterale ed astratto, come è quello della filosofia positiva e materialistica.

Efimerismo

V.

Esame sommario della filosofia dei valori.

Possiamo dunque respingere la pregiudiziale positivista contro la filosofia dei valori, ed esaminare questa in sè stessa, e nelle due forme generali di filosofia metafisica e critica.

Nel gruppo delle teorie metafisiche, quella del Lotze è la più decisa nelle conclusioni; ma il monismo spiritualistico del Lotze non è fondato essenzialmente sulle categorie di valore. Anzi le categorie di valore sono subordinate alle ragioni di ordine puramente conoscitivo. Dalla causalità reciproca universale è dedotto il monismo; dall'impossibilità che la pura materia possa essere veicolo adeguato di azioni causali è dedotta la natura spirituale della realtà, e quindi la materia è considerata come il fenomeno dello spirito. Posto lo spiritualismo, ne derivano i valori e la finalità. A loro volta i valori confermano la concezione spiritualistica, perchè mostrano che quello che deve essere, è. Invece nell'Eucken la funzione conoscitiva dei valori è chiaramente affermata. Il sentimento e il bisogno della conservazione dei valori espressi nella religione, ci portano a conchiudere dal valore all'esistenza, perchè i valori assoluti esigono una maniera di realtà che li renda possibili, cioè richiedono che la realtà sia considerata come effettuatrice eterna dei valori eterni. Si conchiude dunque dal valore all'esistenza sul fondamento della religione, come la più profonda realtà dello spirito umano.

Però lo stesso Eucken riconosce che questa inferenza non è conoscitivamente una vera dimostrazione, ma una scelta della volontà e del carattere. Invece James cerca di dare una base dimostrativa all'esperienza religiosa: come esperienza psicologica interna, essa ci svelerebbe la natura della realtà più profonda di quella che appare alla conoscenza scientifica. La esperienza religiosa sarebbe un'esperienza realistica, propria della coscienza subliminale, nella quale noi saremmo collegati conoscitivamente e moralmente con la divinità. Ma lo James non dimostra che l'esperienza subliminale abbia un oggetto reale diverso da quello

dell'esperienza consapevole; nè riesce a determinare quest'oggetto. Alla fin fine bisogna, anche per lui, che ciascuno si affidi all'esperienza religiosa che gli è propria, e sostituisca la religione alla conoscenza; perchè ciò che è determinato dal punto di vista religioso, diventa indeterminato dal punto di vista conoscitivo.

Il Münsterberg fonda la sua filosofia dei valori sulle contraddizioni a cui essi vanno soggetti nell'esperienza. Queste contraddizioni sono risolute dalla religione prima, dalla filosofia poi. E la filosofia le risolve in una concezione panteistica, che pone la volontà dei valori come volontà cosmica creatrice. Ma questa illazione è pel Münsterberg senza fondamento conoscitivo: se ricusiamo di farla, ricusiamo i valori, e, con questi noi stessi; commettiamo un *errore etico*, non un *errore logico*. Dunque, riassumendo, col Lotze, la filosofia dei valori ha un valore metafisico sussidiario; con l'Eucken si risolve in una scelta tra dottrine opposte per pura idiosincrasia morale; con lo James imagina un'esperienza che è realistica ed inconscia: e mentre per la prima qualità ci svela una realtà più profonda di quella dell'ordinaria esperienza, per la seconda non può dire che sia. Finalmente col Münsterberg abbiamo bensì un'inferenza metafisica, ma questa è fondata su una ipotetica contraddizione dei valori nell'esperienza, e su un'ipotetica irresolubilità delle contraddizioni stesse nell'esperienza. E la metafisica alla quale riesce non ha altro valore logico salvo questo, che deve formularsi una teoria insieme ipotetica e specifica, la quale non ha altra dimostrazione della sua verità se non la possibilità di risolvere quelle contraddizioni. E poichè queste derivano principalmente dalla volontà individuata, la volontà cosmica deve essere concepita come una volontà non individuata; nè si sa come una tale volontà si possa concepire.

Le teorie critiche non ammettono la portata metafisica delle categorie di valore, ma ammettono che esse siano un'istanza insormontabile, che impedisce il sicuro trionfo della filosofia materialistica e del positivismo. E in questo hanno pienamente ragione. La filosofia non può esser fatta senza tener conto di tutta l'esperienza e dei valori nella esperienza; non s'interpreta

la realtà mutilandola. Col Windelband la filosofia dei valori non riesce a una filosofia spiritualistica, ma ad una sistemazione puramente contemplativa della conoscenza, e ad una limitazione della filosofia alla filosofia dello spirito. È una limitazione, questa, che la mente è portata necessariamente a forzare ed oltrepassare, come prova tutta la storia della filosofia, e come è necessario pel fatto che non riesce di comprendere lo spirito isolato dalla natura. Il Rickert dalla definizione della verità e dalla identificazione dei valori logici coi morali, trae la conseguenza dell'adattamento finalistico della realtà ai valori; e vede nella storia umana la più chiara espressione di questa finalità, e, insieme, il più diretto accostamento della mente alla essenza della realtà. Ma se è vero che rendere testimonianza alla verità è un dovere, da questa subordinazione della volontà alla verità non deriva nulla per la natura oggettiva (in questo caso, etica) di questa. Anche il pessimista pensa di rendere omaggio alla verità insegnando che la realtà è contraria ai valori umani, e trae dalla stessa premessa la conseguenza opposta. I valori di verità sono, come gli altri, primi nel loro genere, e non possono essere subordinati a nessun altro.

Nè il concetto che l'essenza della realtà è quella stessa che viene in evidenza nella storia umana, pare molto ben fondato; il Rickert ne dà una ragione conoscitiva, cioè che è la realtà con la quale siamo in più immediato rapporto; ma una ragione di tal fatta non pare sufficiente. Infatti la realtà esterna e la interna hanno per la mente la stessa evidenza; anzi, da principio, l'evidenza maggiore appartiene alla prima. Inoltre i fatti storici sono per la mente così esterni come quelli della natura, e, assai più di questi, ribelli alle sue sistemazioni. Ne dà anche una ragione oggettiva, cioè che solo l'individuo è reale, e che l'individuale è appreso solo nella storia. La prima affermazione è vera, la seconda è falsa. La percezione sensibile apprende il fatto naturale nella sua particolarità. Inoltre chi potrebbe sicuramente affermare, che l'individuale della natura sia quello stesso della storia? che alla realtà in generale appartenga quella stessa essenza individuale che è propria della realtà storica? È un facile modo di spiegazione quello che pone a principio ciò

che nella genesi è ultimo; ma è una petizione di principio. Con lo stesso diritto il pessimista conchiude che, essendo la storia realizzatrice di non valori, tale deve essere la realtà nella sua essenza. Si può dire che il difetto comune delle filosofie idealistiche, delle filosofie che hanno per insegna il principio, che l'inferiore non può spiegare il superiore, e perciò pongono in una forma qualunque, sia teistica sia panteistica, sia spiritualistica che panlogistica, un primo, modellato sul più perfetto, sull'ultimo; o, (nella forma della filosofia dei valori), una volontà dei valori come creatrice e formatrice della realtà, commettano tutte questa petizione di principio. Con l' [redacted] la filosofia dei valori diventa probabilista: essa si fonda sul bisogno religioso della conservazione dei valori, il quale potrebbe far pendere la filosofia dal lato dell'interpretazione spiritualistica. Teoreticamente però le ragioni delle due opposte interpretazioni sono, secondo l' Höffding, equivalenti.

4° Höffding

BISOGNO religioso

Conclusione critica generale

Da questo sommario apprezzamento della teoria dei valori deriva che l'idea dei valori, se può essere un'istanza contro il materialismo e il positivismo, e un'esigenza di grande importanza per le dottrine contrarie, non basta da sola a fondare una filosofia. Riusciamo perciò per altra via alla stessa conclusione, alla quale potrebbe condurre la discussione dell'idea della finalità. Nello stesso modo che per questa occorre vedere come il fine diventi causa, così pei valori occorre trovare nella conoscenza della realtà la ragione che la fa produttrice e conservatrice dei valori. La possibilità che il fine sia causa è subordinata alla concezione della realtà come psicofisica, come indirizzata, per la legge dell'individuazione progressiva alla coscienza ed all'autocoscienza.

Concezione della realtà come psicofisica

1 Psicofisicità della realtà

2 Individuazione progressiva della coscienza all'autocoscienza

Se la realtà è psicofisica, ed è retta dalla legge dell'individuazione progressiva, il suo sviluppo non può non riuscire all'autocoscienza, che è la forma superiore dell'individuazione in una realtà che sia psicofisica nella sua essenza. Ambedue queste verità, che la realtà sia psicofisica, e che sia retta dalla legge dell'individuazione progressiva, sono verità d'esperienza; la prima limitatamente, illimitatamente la seconda. La prima ha bisogno soltanto di essere estesa dal campo, relativamente angusto, nel

quale è una verità d'esperienza, a tutta la realtà; e questo può farsi logicamente se si ammette una depotenziazione progressiva della psichicità, di cui l'esperienza ci mostra l'esempio e la via nella scala regressive dell'animalità, e che trattasi soltanto di estendere oltre i limiti dell'esperienza reale, ma sempre nei limiti dell'esperienza possibile, cioè di una esperienza non dissimile essenzialmente dall'altra. La seconda verità è affermabile illimitatamente in base all'esperienza reale, la quale ci mostra che tutte le formazioni naturali procedono dall'indeterminato al determinato, dall'indefinito al definito, dall'omogeneo al differenziato, per una serie di sintesi unitarie, che sono individuazioni di ordine superiore. Se solo ciò che è individuale è reale, la progressione del reale non può essere che quella che passa a traverso forme d'individualità sempre più concentrate, sempre più perfette. Questo progresso, che è quello stesso dalla natura allo spirito, è una verità d'esperienza; e il progresso non potendo raggiungere mai la separazione assoluta, non può essere concepito se non come una crescente autonomia relativa, la cui perfezione è in ragione dell'autonomia raggiunta. La quale ha due forme principali, quella dell'indipendenza sempre maggiore, e sempre relativa della causalità spirituale in confronto della naturale; quella della trasfigurazione e della subordinazione della vita naturale nella spirituale. Uno sviluppo perfettivo non è concepibile se non in una realtà psicofisica, perchè soltanto in essa è possibile il *nisus* formativo, che procede dall'inquietezza dello stato presente, e dall'oscura anticipazione dello stato superiore e futuro. Solo questo concetto del *nisus* formativo fa una verità d'esperienza dell'*entelechia aristotelica*, e la libera dalla petizione di principio della metafisica idealistica.



Così la realtà appare come una potenziazione progressiva dello spirito, che entra nella nostra esperienza nella forma dello spirito umano e dei suoi valori. E come la causalità del fine è intelligibile senza il *piano prestabilito* nella biologia, nell'istinto, nelle creazioni spontanee dello spirito umano, lingua, arte, ecc., così non è necessario che la filosofia dei valori rinnovi nella metafisica l'errore della biologia creazionista.

Nell'ordine naturale non ci sono altri valori salvo quelli

che rappresentano il cammino verso l'esistenza spirituale indipendente. Quest'ordine è quello stesso della progressiva individuazione psicofisica, che nella vita raggiunge il suo maggiore sviluppo. Il punto culminante dell'evoluzione individuatrice è l'autocoscienza, che è il maggior valore nell'ordine naturale, e il principio e la condizione di ogni valore nell'ordine spirituale. Pure l'autocoscienza è condizione dei valori se è condizione anche della loro negazione, cioè dei disvalori. Nell'ordine naturale tutto è indifferentemente causale, e se anche ci sono dei mali nella natura, come la malattia e la morte, gl'infiniti danni che l'esistenza umana, ed anche la sua integrità, subisce dalle forze della natura, questi non sono mali se non in rapporto all'uomo, in sè non sono nè bene nè male, nè valore, nè disvalore. È l'autocoscienza, l'io, che è insieme il principio dei valori e dei disvalori, perchè è l'io, che con le potenze sue li crea. È ragione dei disvalori, perchè facendo di sè il centro dell'universo, è il principio dell'egoismo; è ragione dei valori, perchè per la potenza dell'universale, che ha in sè, risolve l'egoismo, il *moi haïssable* di Pascal, nell'io del Redentore, la servitù umana delle passioni nella libertà dell'intelligenza e *nel concipere sub specie aeterni* (Spinoza). La creazione dei valori umani ha tre stadii, l'estetico, il conoscitivo, l'etico-religioso. Nell'Arte le spirito pone l'universale nell'individuale, nel conoscere pone l'universale come altro dell'individuale, nella morale e nella religione riconcilia l'universale e l'individuale, l'io e lo spirito che pensa, risolve l'egoismo nell'universale e nell'eterno.

Royce ha detto che il male ci è perchè sia il bene, facendo riflettere che il bene morale non è tale se non come vittoria sul male. Se non ci fosse il male non ci sarebbe il bene, ci sarebbe l'innocenza, che non è nè male nè bene. Ma sebbene questa riflessione sia vera, essa non indica la ragione profonda della necessità del male, la quale consiste nell'individuazione, e raggiunge il massimo nell'autocoscienza. Questa ragione è una necessità dell'esistenza reale, perchè quello che esiste è soltanto l'individuale. La necessità del male è la stessa necessità dell'esistenza, e volere un mondo senza il male è volere un mondo che non potrebbe sussistere. Esistenza è lotta, e la lotta per l'esistenza va dalle

formazioni siderali a quella degli esseri viventi, e da questa al mondo umano. Nell'Arte l'esistenza è colta nella sua individualità, e questa è la sola considerata, o almeno la sola posta in evidenza nella sua esistenza tipica. L'Arte riproduce tutto indifferentemente, il bello e il brutto, il bene e il male, il vero e il falso, ma nella loro realtà caratteristica, nella loro migliore espressione. Con ciò essa apparecchia il trionfo dei valori sui disvalori, perchè la rappresentazione tipica della loro opposizione, è la più adatta condizione della risoluzione della medesima. Ma l'Arte non conosce l'universale completamente rivelato, bensì solo l'universale nell'individuale; e perchè non giudica, ma idoleggia soltanto, non è scevra di una certa indifferenza tra i suoi idoli, e può presentare il mondo tanto come il teatro dei valori quanto come quello dei disvalori. In opposizione all'Arte, la scienza risolve il particolare nell'universale, concetti, leggi, principii. Non vi è conoscenza se non per mezzo dell'universale, e nell'universale, ma intanto quanto esiste è particolare. In ciò consiste l'astrattezza della scienza, la sua apparente opposizione alla storia. L'individuale è per essa risoluto nell'universale; nell'universale della scienza, e in quello della filosofia. L'etica e la religione mirano di nuovo all'esistenza, ma all'esistenza mediata dall'universale, che è *dover essere* per la morale, che è *essere necessario* nella religione. La religione poggia sopra questi fondamenti essenziali, l'immortalità, la redenzione, Dio. L'immortalità del principio che è il creatore dei valori, l'autocoscienza, l'io, lo spirito che pensa; la redenzione dello spirito dal male e dalla morte in Dio; Dio come lo spirito assoluto, che è reale e universale insieme, che è eternamente buono, che è il Signore (della natura e della storia), idea, simbolo, che l'imaginazione religiosa traduce in storia reale. Non i valori creano il mondo, è il mondo che effettua i valori, per intima necessità sua, perchè è essenza psicofisica, e perchè la legge del suo svolgimento è l'individuazione progressiva, non esistendo altra cosa che l'individuale. Realtà è individualità, e progresso nell'individualità; e massima realtà è massima individualità. Dio come ideale è la massima individualità, e non è concepibile se non come persona. Il panteismo, che lo risolve nel mondo, lo annulla. Ma Dio come ideale non

può essere una cognizione, perchè manca della condizione essenziale della conoscenza, che è la conformità all'esperienza; è, come si dice, una categoria religiosa non una categoria scientifica; o, come meglio si direbbe, non è una categoria, perchè è una realtà, e come realtà è individualità, *individuum ineffabile*. È oggetto di fede, non è oggetto di dimostrazione.

L'idealismo e il materialismo sono falsi ambedue. Il secondo perchè mutila il mondo; il primo perchè gli toglie ogni realtà, realtà e individualità essendo equipollenti. Il pensiero non può funzionare in un mondo di atomi senza legge mossi, non può funzionare in un mondo di puri universali; non potrebbe dare ordine ai primi, non potrebbe dare realtà ai secondi. Il mondo del materialista è il caos appena si vada oltre il puro meccanismo; il mondo dell'idealista è il vacuo. Platone ed Hegel hanno sentito ambedue il bisogno del reale; il primo ha creduto soddisfarlo, con la teoria delle idee-enti, il secondo con la reduplicazione del logo nella natura e nello spirito. Ambedue hanno visto più chiaro di certi idealisti contemporanei, come gl'immanentisti, o i neo-hegeliani che parlano di realtà ideali immanenti o di *autoctisi*! La lingua si ricusa di formulare in maniera intelligibile simili aberrazioni; e per accreditarle non la prova del pensare, ma la negazione di ogni pensare nel verbalismo e nell'ecolalia sono necessarie.

I valori sono la più alta potenza a cui è giunto lo spirito umano. Ma le profonde aspirazioni che si collegano con essi, se possono avere un'espressione religiosa, non possono avere un valore conoscitivo che oltrepassi l'esperienza. La filosofia dei valori mostra bensì che la filosofia non è in contrasto con la religione: ma quando tenta di dare al bisogno religioso un fondamento che trascende l'esperienza, tocca quasi con mano che il fondamento che ad esso può dare non ha evidenza conoscitiva. Aggiungiamo che non è necessario. Se l'esperienza ci rende possibile di concepire la realtà come la potenziazione progressiva dello spirito, ce la dà, con ciò, come realizzatrice dei valori. Di là dalla esperienza integrale e totale la filosofia non può andare. Ma non è conteso alla religione di continuare la filosofia di là dall'esperienza. L'aspirazione profonda dello spirito alla immortalità sua

e dei valori suoi è l'espressione del presentimento di una potenziazione ulteriore, la quale, poichè giace nella direttiva dell'evoluzione, e scaturisce dalla intima essenza della medesima, ha un fondamento *in re*, e può essere qualche cosa di più che un'illusione poetica: può essere una speranza ed anche una fede.

VI.

Ritorno della filosofia dei valori all'idealismo ontologico. Royce.

Noi pensiamo, dunque, che, dal punto di vista conoscitivo, tutti i valori sono subordinati ai valori di verità; e, del resto, il carattere di assolutezza che ciascuno di essi ha nel suo genere conduce aprioristicamente a tale conclusione.

Questa verità pare sia stata compresa da Josiah Royce, il quale ha cercato di connettere la filosofia dei valori col neohegelianismo anglo-americano. Egli distingue due aspetti della realtà: il fenomenico e il vero, il temporaneo e l'eterno, di legge (naturale) e di valore. (« Lo spirito della filosofia moderna », parte 2ª; « Prime linee di un sistema » e « Il mondo e l'individuo Bari, Laterza). Comincia col dimostrare in quali contraddizioni la conoscenza scientifica della natura necessariamente si avvolga. Poste a fronte la dottrina dell'evoluzione dello Spencer, (che sia aggregazione di materia con dissipazione di energia), e l'infinità del tempo e dello spazio, mostra che l'evoluzione avrebbe dovuto accadere e non accadere; accadere, perchè nell'infinito non le è mancato il tempo, non accadere, perchè dall'infinito del tempo e dello spazio non si può giungere a un momento e a un punto determinato. Quindi, posto in rilievo il carattere soggettivo delle nostre sensazioni, così delle secondarie come delle primarie, ne conchiude che il nostro mondo conoscitivo è composto unicamente di stati di coscienza, di idee. Come le percezioni sensibili, così le cause di queste percezioni, (onde sonore, luminose, ecc.), sono idee necessarie. Anche lo spazio, il tempo ecc. sono sistemi di idee necessarie per noi, cioè tali che noi non possiamo pensare il reale fuori di essi. Lo spazio e

il tempo sono alcune delle grandi idee formali dell' intendimento umano, che abbracciano tutta l'estensione delle nostre cognizioni. Dunque come oggetto della nostra mente noi non abbiamo che idee, e non cose; e se il pensare l'oggetto come reale conduce a contraddizioni, è necessario di concepire l'oggetto come ideale, e come ideale il sistema degli oggetti. E poichè questo sistema non è arbitrario, come non sono arbitrarie le idee che lo compongono, bisogna pensare che le idee e il sistema delle idee sia oggettivo, che sussista cioè in una mente universale ed assoluta, di cui la nostra mente è parte. Il mondo è una realtà ideale esteriore alle nostre menti finite, sebbene non esteriore ad una mente infinita. Perchè la nostra conoscenza del mondo non sarebbe l'esperienza di un pensiero necessario, di cui il nostro pensiero sarebbe copia? Le obiezioni mosse contro l' idealismo del Berkeley non sono concludenti. Si può sempre dire contro di esse, che se nella mente infinita ci è l' idea che il fuoco bruci, come idea obbiettiva, la mente finita dovrà nelle sue esperienze verificare la verità oggettiva del bruciare. Se non possiamo dir nulla del mondo esterno senza esprimerlo in termini mentali, la realtà esterna deve essere in se stessa mentale. D'altra parte, se un'esistenza che non abbia attributi mentali è per noi interamente opaca, bisogna dire che è inconoscibile; dunque, se si rifiuta l' idealismo, si cade necessariamente nell' agnosticismo. O una realtà, che è obbiettiva in una mente assoluta, o l' inconoscibile.

Ma l' inconoscibile è un problema, e per essere un problema valido, non deve essere un problema indeterminato; perchè i problemi indeterminati sono problemi da pazzi. I problemi, quando sono determinati, sono per la mente o solubili o insolubili. I primi sono quelli, le cui condizioni di solubilità sono attualmente in potere della nostra mente, o possono esserlo; i secondi sono quelli dei quali la conoscenza sa perchè non si possono risolvere (p. es. la quadratura del cerchio, la radice quadrata di 65). L' inconoscibile invece è un problema da pazzi, perchè, per ipotesi, non può essere risoluto mai, nè si sa perchè non può essere risoluto. Se il reale è conoscibile, deve essere di natura mentale, perchè la mente non può conoscere che la mente. Lo

inconoscibile è il rompicapo, il *pape satan*, il circolo quadrato, le colline adiacenti senza valle interposta.

Se non che si potrebbe dire, che se dai ragionamenti fatti deriva che il nostro mondo è un mondo mentale, non deriva ancora che è un mondo reale esterno, e, molto meno, che la realtà di questo mondo consiste nell'essere il sistema o parte del sistema di una mente assoluta. Ora la realtà del mondo è provata da questo: che esso è il mio mondo, e che il mio *io*, che è parte di esso, è reale. È provato da questo, che di coscienze particolari e finite ne esistono più, e che i loro mondi ideali si possono accordare in un unico mondo. Conoscere non è, oltre a ciò, soltanto avere un'idea conforme a una cosa, ma anche riferire l'idea alla cosa. Se due persone hanno la medesima sensazione, la sensazione dell'uno corrisponde anche allo stimolo della sensazione dell'altro, ma non perciò è sensazione di quello stesso stimolo. Ora per riferire l'idea alla cosa, occorre che di questa abbiamo già una certa coscienza indeterminata, e che la conoscenza consista nel determinare, nell'applicare l'idea alla cosa. Ma avere una coscienza indeterminata prima di conoscere determinatamente, non è possibile se non se il mio *io* è identico in essenza con l'*io*, per cui questo oggetto esiste nella sua verità. Ciascuno di noi è parte dell'*io* infinito, la cui coscienza abbraccia tutta la realtà.

Anche l'esistenza dell'errore e la possibilità di correggerlo conducono a questo modo d'intendere la realtà e la conoscenza e la loro relazione. Difatti non si può correggere l'errore mediante il paragone dell'idea con la cosa, poichè noi non abbiamo presente solo e sempre che la prima e mai la seconda. Occorre quindi ammettere che l'errore consiste nella inesatta scelta e identificazione di una mia idea attuale con un'idea possibile, cioè con un'idea della cosa che esiste realmente in una coscienza assoluta, della quale io fo parte, ma non attualmente in me, e che può divenire attuale in me appunto per la mia identità con quella coscienza infinita. Anche il dubbio, quando sia non vago ma definito, presuppone la possibilità reale della normale autocoscienza, che possiede il vero dell'oggetto intorno al quale si dubita. E se anche lo scetticismo è radicale e assoluto, cioè tale

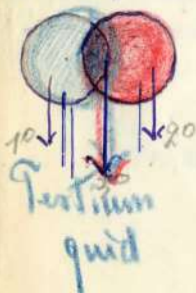
che neghi la possibilità della conoscenza, questa possibilità, che si nega, ci riconduce, con la sua esistenza nella coscienza di un *io* particolare, a quell'*io* universale, pel quale la conoscenza esiste, e che altro non può essere che l'*io* coestensivo con la realtà. Quest'*io* è il *logos*, il solutore dei problemi, l'onnisciente, dinanzi al quale tutti i problemi insolubili per l'umana conoscenza, (lo spazio, il tempo, l'evoluzione), sono risoluti. Oltre quest'*io* non ci è nulla, e in lui è il mondo.

Adunque il mondo è materiato della medesima sostanza, di cui son fatte le idee. Ma il mondo è reale e si estende infinitamente oltre la nostra coscienza particolare, perchè è il mondo di una coscienza universale. Quali realtà esso contenga, solo la esperienza può dirci: non esiste nessuna magìa che possa anticipare l'opera della scienza. Ma la coscienza universale è persona se inchiude gli *io* particolari, ed è coscienza o *io* che è soggetto del mondo, se è universale; e in tale qualità contiene in sè tutti i pensieri finiti, anche quelli che spuntano nel cervello del bambino, o che fanno balzare il cuore della fanciulla. L'idealismo del Royce è una forma di spinozismo, nel quale uno degl'infiniti attributi (il pensiero) è elevato a sostanza e a coscienza (*io*); è un idealismo senza idee-reali e sistemi di idee-reali nelle coscienze finite, e perciò la conoscenza di queste è data soltanto dall'esperienza; quindi è per tal rispetto in perfetta opposizione con l'idealismo hegeliano. Che non sia una forma di teismo è evidente nonostante la personalità attribuita all'*io* assoluto, perchè essa non è fuori del mondo, ed è l'autocoscienza del mondo. Il Royce dichiara energicamente, che egli non vede iddii irati nelle nubi temporalesche, nè angeli kepleriani che guidino i pianeti nelle loro orbite ellittiche intorno al sole; ma principalmente, che egli come Laplace, non ha bisogno dell'ipotesi di un Dio creatore, per ispiegarsi l'origine del mondo, anche perchè il mondo non ha avuto origine.

Abbiamo due specie di conoscenza, quella che è propria delle scienze particolari e quella che è propria della filosofia. La prima riguarda le cose come appariscono nello spazio e nel tempo, e nella serie della causalità. In essi i fenomeni si presentano sotto una forma costante e questa forma costante diciamo

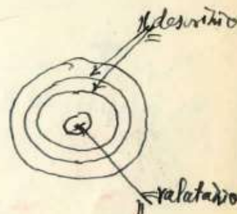
legge. L'esteriorità e l'uniformità rendono possibile la loro *descrizione*, e nella descrizione si esaurisce tutta la loro conoscenza. Ma questo mondo della descrizione non può essere il tutto del mondo reale; perchè se si vuol concepirlo come totale si cade nelle antinomie, e inoltre il perchè sia così ci sfugge. Bisogna passare quindi a una forma superiore di conoscenza, nella quale il fatto, e specialmente il fatto ordinato, universale, della scienza descrittiva si ricongiunga alla sua ragione. In questa forma superiore di conoscenza si oltrepassano i limiti della descrizione, il mondo delle ragioni non è descrivibile, è *valutabile*; la realtà vera è dunque oggetto di valutazione, è il mondo dei *valori*. Così un amico è una realtà tipica descrivibile, ma come amico non è più il soggetto della descrizione dell'uomo del volgo o dello scienziato. La frase: « il caffè mi fa pensare », si riferisce al fatto fisico descrivibile che, quell'alcaloide, con la sua presenza nel mio sangue, eccita nei miei centri nervosi; ma i pensieri che sorgono in me sono l'aspetto valutabile del fenomeno descrivibile.

Mettendo da parte gli esempii, e tornando ai due ordini di conoscenze, abbiamo dunque il mondo della verità e il mondo della manifestazione, della valutazione e della descrizione, dell'infinito e della sua parvenza finita. Ma perchè questo secondo mondo esteriore debba apparire così alle coscienze particolari solo l'autocoscienza infinita può sapere, e solo essa intuisce la relazione che lega il mondo della descrizione a quello della valutazione. Ogni uomo è insieme parte del mondo descrittivo e del mondo valutativo. Ma solo il Logos conosce perchè gli stati di coscienza, assumendo nel tempo e nello spazio un simbolo esterno per le nostre percezioni, debbono apparire come centri nervosi composti di innumerevoli molecole turbinanti. La realtà ha per noi un doppio aspetto, la cui unità ci sfugge. Ma questa teoria del *doppio aspetto* è diversa dalla comune, che ammette un *tertium quid*, che ha i due aspetti; pel Royce la sostanza è il Logos, (come persona, come io, come autocoscienza), e la realtà spaziale e temporale è il suo fenomeno.



Dunque il mondo della descrizione, con le leggi che lo governano, con l'evoluzione progressiva che lo caratterizza, ci è segno

di un mondo reale di volontà e di coscienza. Però non nel senso che questa volontà e coscienza lo abbia creato in un dato momento, o abbia potere d'intervento e di modificazione in esso. Cotesti assunti difficilmente potrebbero essere resi intelligibili; essi farebbero ricadere il mondo intelligibile nel fenomenico, e lo sottoporrebbero a quella legge di causalità, che vale solo pei fenomeni. Il mondo fisico esprime la volontà cosmica, ne è la manifestazione, non è un termine su cui quella volontà possa operare da fuori. La stessa cosa si vede se consideriamo il mondo della descrizione sotto il punto di vista dell'evoluzione. Un'evoluzione è immediatamente una serie di accadimenti nello spazio e nel tempo, nella serie della causalità, e in tutti questi è un tutto continuo. Un genio, una civiltà hanno uno sviluppo nel tempo, come il formarsi di un sistema astronomico. Ma oltre che da questo punto di vista, l'evoluzione può essere considerata come unità, come perfezione ideale, come finalità; e questa seconda considerazione, che è valutativa, è la più profonda, e quella che ce la fa vedere nella sua razionalità e nella sua intima unità col tutto. Lo stesso fatto è così una serie causale e un'unità finale. Perchè sia anche una serie causale non sappiamo, e il tentativo di portare ad integrazione la serie causale riesce alle antinomie. Sono due limitazioni della nostra conoscenza, delle quali la prima è eliminata nell'autocoscienza assoluta, e la seconda possiamo pensare che non esisterebbe per altre menti dotate di altre forme d'intelligibilità, per es., per menti il cui spazio sarebbe affatto diverso dal nostro, per es. nella qualità della curvatura e nel numero delle dimensioni. Ciò conferma che il nostro mondo fisico è un *fenomeno fondato*, non una verità finale. Ad ogni modo quello che possiamo conoscere è che gl'ideali non penetrano come cause nel meccanismo della natura, ma che questo meccanismo simboleggia un mondo di ideali. La valutazione penetra dunque più addentro della descrizione, il valore è la ragione ultima, è la vera realtà. E mentre la scienza descrittiva rimane nel finito, nell'ipotetico, nel frammentario, e deve sempre essere rifatta, la valutazione mira più direttamente alla verità, e *lega con amore in un volume quanto per l'universo si squaderna.* Quindi il dubbio



angoscioso circa la permanenza della coscienza nella realtà non ha ragione di esistere; il mondo della descrizione è eterno nel mondo della valutazione; lo sviluppo della coscienza comincia e finisce nel tempo, che è una forma della nostra coscienza descrittiva; non finisce nel mondo della valutazione, che è il vero reale. Il *miracolo* del cominciamento della vita è il miracolo soggettivo del nostro umano punto di vista; la discontinuità esiste in noi, non nella verità.

Similmente, se la causalità vale soltanto nell'ordine fenomenico, non ci è luogo d'impensierirsi della libertà umana. Se ogni uomo è un frammento autocosciente dell'io universale, la libertà sua è una conseguenza della libertà di questo. La suprema ragione non può avere altra ragione oltre se stessa, e per questo rispetto si può dire capricciosa; ma è un capriccio perfettamente ragionevole, perchè sceglie secondo una ragione superiore a tutte le ragioni particolari e finite. L'individualità di una persona non consiste tanto nella sua separata sostanzialità, ma in un certo còmpito, in un certo fine che realizza in sè, e che anche nella coscienza assoluta conserva la sua autonomia. Io contrappongo me agli altri, perchè la mia vita ha un significato per sè, che rimane anche nell'assoluto, e in questa originalità, che è una manifestazione della originalità dell'io universale, consiste la mia libertà. Il mio volere, come momento della volontà assoluta, non è determinato che da se stesso. L'ordine naturale è dunque la parvenza dell'ordine morale, la realtà ha due effetti, uno temporale e l'altro eterno, di *legge* e di *valore*. E l'uomo viene ad essere, ad un tempo, parte del meccanismo della natura, e parte dell'ordine morale, ed è insieme temporalmente determinato, e moralmente libero.

Così il Royce inverte il rapporto dai valori, e invece di tentare di giungere alla conoscenza dai valori, giunge ai valori dalla conoscenza. Nella sua metafisica il panteismo spinoziano si fa spiritualistico, coscienza-volontà, io. E l'identità di pensiero ed essere, perduta la forma logica aprioristica e paradossale dell'idealismo assoluto, prende aspetto realistico nella coscienza-volontà assoluta. Più evidenti ancora sono le tracce della filosofia kantiana; da essa sono tolte la distinzione del mondo

fenomenale dal reale, la dimostrazione della soggettività del tempo, dello spazio, della causalità e delle antinomie. Ma il noumeno kantiano è trasformato nell'ordine della realtà intelligibile, nel mondo della autocoscienza e della volontà cosmica, di cui la natura è la manifestazione. Ci è bensì, anche in questa trasformazione, il motivo kantiano del primato della ragion pratica, ma l'inconoscibile è eliminato.

È una concezione che è, come ogni filosofia prima, un'esperienza di pensiero, la quale si sforza di comprendere la realtà come unità di essenza e di atto, e di unificare l'essere e il valore. La sua importanza, che non è qui il luogo di esaminare minutamente, dipende dalla sua attitudine di interpretazione unitaria e finale dell'esperienza. Quindi è una concezione della quale, per essere ultraempirica, non si potrebbe dare altra dimostrazione salvo quella che consiste nella coerenza intrinseca, e nella capacità interpretativa dell'esperienza. Non è il caso di indugiarsi ora sulle difficoltà e sulle obiezioni alle quali pel primo rispetto dà luogo. Nondimeno, a dir breve il mio pensiero, credo che si potrebbe obbiettare che l'idea di una coscienza e di una volontà che sia insieme personale, e assoluta e infinita non è comprensibile; che non è comprensibile nell'unità di questa coscienza infinita, e fuori le forme discriminative ed individuatrici del tempo e dello spazio, che ci siano coscienze finite, che sono modi o parti della coscienza infinita. Si potrebbe osservare che manca, secondo lo stesso Autore, ogni relazione tra il mondo della valutazione e il mondo della descrizione, sebbene si assicuri che il secondo è la manifestazione del primo. Per Kant il fenomeno è soggettivo, e il noumeno è inconoscibile. Quindi per Kant non si può parlare di manifestazione, almeno in senso oggettivo, perchè i caratteri dell'essere in sè e dell'essere per noi sono contradditorii, nè si può chiedere a Kant quale sia la relazione tra due termini, uno dei quali è $= x$. Ma nella filosofia del Royce, i due termini sono egualmente noti, anzi il noumeno è il più noto, ed è la ragione dell'altro; e noumeno e fenomeno sono nella stessa coscienza finita come modo o parte della coscienza infinita, che è la stessa autocoscienza del mondo, e si afferma che il fenomeno ne è la manifestazione. Ora, ciò posto, si ha ra-

gione di domandare, perchè la manifestazione sia così profondamente diversa da quello che si manifesta, come è il mondo della descrizione al paragone di quello della valutazione, e perchè questo debba apparire contraddittorio alle coscienze finite, che pure sono parti della coscienza infinita, e che conoscono come questa conosce, se sono capaci di passare dall'ordine descrittivo al valutativo. Si potrebbe osservare, che il dire che il modo della rivelazione e della manifestazione, e il rapporto che lo lega all'ordine della valutazione è un mistero che solo l'io assoluto conosce, è restaurare l'inconoscibile così aspramente combattuto e deriso; e affermare che la coscienza infinita soggiace necessariamente alle contraddizioni, le quali potrebbero non esistere per altre coscienze finite, che avessero intuizioni spaziali diverse, è appellarsi a quei tali problemi indeterminati, che il Royce con frase tagliente qualifica come problemi da pazzi.

Chi autorizza di fare un mondo a' parte dei valori e della coscienza, che pure sono parti della nostra esperienza, e di cui è possibile parlare solo perchè ci sono dati dall'esperienza? La scienza, che il Royce chiama descrittiva, non è che un frammento della scienza umana, è la scienza della natura esteriore, anzi della natura inorganica e meccanica, o che soltanto come tale è accessibile alla conoscenza marginale che ne abbiamo. Ma non sono oggetto della scienza anche la vita e la coscienza? non è la storia umana realizzatrice dei valori umani, perchè se ne debba nell'alta fantasia metafisica imaginare un'altra realizzazione? Troppo facilmente, sulla guida di Kant ma contro Kant, s improvvisa un mondo noumenico sopprimendo il tempo, lo spazio e la causalità senza curarsi se, soppressi questi, e riempito il mondo noumenico di elementi puramente intelligibili, che sono nell'esperienza connessi indissolubilmente con gli elementi soppressi, si abbia ancora dinanzi qualche cosa d'intelligibile come reale.

Nè meglio regge l'idealismo del Royce se lo si considera dal secondo punto di vista, cioè da quello della capacità interpretativa dell'esperienza. Se l'interpretazione è in sè inconsistente, come risulta dalle precedenti considerazioni, nessuna funzione interpretativa potrebbe esserle riconosciuta. E quale inter-

pretazione del mondo dell'esperienza è mai quella, che lo nega, che lo risolve in fenomeno contraddittorio, e per se stesso inintelligibile? Se per interpretare bisogna sovvertire, tutte le interpretazioni sono possibili, ma nessuna potrebbe essere dimostrata apoditticamente. Quindi il risultato ultimo sarebbe questo soltanto, che l'idealismo del Royce è bensì una maniera di concepire la realtà nella sua essenza, ma non che tale sia l'essenza della realtà. Questa forma d'idealismo pone a contribuzione tutte le forme d'idealismo, da Platone ad Hegel, e respingendo come incoerenti le diverse forme dalle quali attinge, compone coi loro frammenti un sistema, che non pare destinato a sopravvivere a quelli da cui attinge.

Nè con l'idealismo del Royce le propaggini idealistiche della filosofia dei valori sono contate tutte. Ci sono degl'idealisti neo-hegeliani o hegelianizzanti, i quali hanno creduto di correggere e di migliorare Hegel, e lo accusano quasi di platonismo, di non avere cioè visto bene quello che pure è l'essenza del suo sistema, l'immanenza e non già la trascendenza dell'idea. Essi credono che il germe filosofico deposto da Kant nella sua autocoscienza trascendentale non sia stato pienamente realizzato e sviluppato neppure dall'Hegel, il quale con quel suo logo, che schematizza in sè la natura e lo spirito, ha fatto della metafisica antiquata, come se una filosofia della natura fosse possibile, e se una filosofia dello spirito potesse essere altra cosa che la filosofia dei superiori prodotti di questo, l'arte, la religione, la moralità, la filosofia stessa. La dialettica non è in realtà la legge del mondo, come sosteneva Hegel, e i vecchi hegeliani con lui; la dialettica è la legge dello spirito, che crea il suo mondo, e nel suo mondo ricrea e trasfigura il mondo inferiore della natura. Una filosofia della natura non c'è, secondo questi nuovi maestri, perchè la natura pensata filosoficamente, è già trasfigurata in ispirito. È la vecchia metafisica, e un poco anche Hegel, che credevano il còmpito della filosofia consistesse nel concepire ed intendere l'unità di essenza e di sviluppo della realtà. La nuovissima filosofia riconosce questo còmpito come impossibile, perchè il mondo della esteriorità naturale non può essere elevato al livello dello spirito, del pensiero che pensa se stesso. Non è vero

che l'uomo pensando si fa tutto, *intelligendo fit omnia*; è vero piuttosto che l'uomo nel grado del pensiero filosofico fa tutto ad immagine sua. Quindi niente filosofia delle altre cose che non sono lo spirito, e quindi niente filosofia della natura; e niente filosofia di quello che è bensì il prodotto dello spirito, ma che lo spirito fa accidentalmente, quindi niente filosofia della storia. La filosofia deve ridursi a filosofia dello spirito, e propriamente a filosofia delle forme e dei prodotti perenni della vita spirituale, cioè dei suoi valori. Ma non per conchiudere dai valori alla realtà, nè per restare nel limbo del criticismo, che non si attenta di passare dai valori alla realtà. Lo spirito umano come autocoscienza assoluta rispecchia in sè l'universo nella sua forma e valore assoluto. Di ogni realtà che sembri da esso diversa non ha ragione di preoccuparsi, e l'abbandona come proprio oggetto delle scienze particolari, e di quella forma di conoscenza inferiore, che esse rappresentano. Filosofia è filosofia dello spirito e niente altro, classificatrice o dialettica che sia. Basta che presenti in un qualche modo, che sembri il più adatto, le forme superiori della vita dello spirito, che le sistematizzi secondo uno schema. L'infallibilità di questa filosofia è pari al suo semplicismo. In quattro formule che descrivono fondo all'universo, perchè descrivono, o assumono di descrivere fondo alla sua quintessenza che è lo spirito nelle sue manifestazioni superiori, sta tutta la filosofia, e in quattro nomi si pavoneggia, autocoscienza, valori, esperienza assoluta, assoluto idealismo che è assoluto positivismo. Ogni altra ricerca è vecchiume di metafisica ontologica e cosmologica oltrepassata; è un regresso dalla posizione kantiana, non un progresso su di essa. Non è stata annientata da Kant la metafisica dell'ente?

Ma Hegel ha travisto la verità ed ha guastata l'opera sua restaurando in qualche modo quella metafisica dell'ente che pure aveva combattuta. Ora non ci è che una sola filosofia, la filosofia dello spirito che è l'esponente o l'*Inbegriff* di tutta quanta la realtà. La filosofia dunque è sì filosofia dei valori, ma per dir così dei valori *in loco*, e da essi non si deve tornare al reale, perchè si retrocederebbe. O non basta forse che la filosofia sia una logistica dello spirito come cognizione e come pratica, e

nell'una sistematizzi i gradi della conoscenza, e nell'altra quelli dell'attività pratica; ovvero stilizzi nelle antitesi della dialettica i momenti della vita e dei valori spirituali?

Peggio per Hegel, ed ora anche più pel Royce, se in essi la metafisica dell'ente, non è definitivamente superata. Che bisogno ha l'uomo di guardare fuori di sè, se trova tutto in sè? se nel grado di autocoscienza assoluta del mondo non ha bisogno di guardare di là della punta del naso?

L'estremo di questa direzione, che direi *volatilizzatrice* della realtà, si ritrova in taluni nostri neohegeliani, pei quali la duplicità di soggetto e oggetto nella conoscenza non è duplicità di esistenze, ma di momenti; anzi l'oggetto come oggetto è il *non-esistente*, e il pensiero è lo stesso mondo fisico in quanto si crea come esperienza. Al momento dell'oggettività non si può attribuire valore esistenziale senza ricadere nel naturalismo. Fichte, Hegel. e lo stesso Berkeley, malgrado il suo esse=percipi, sono infetti di realismo e di naturalismo. L'oggetto, su cui la scienza lavora, non è un reale in sè, ma un condensamento di esperienze passate. La cosa è una creazione del pensiero, la *materia bruta* della sensazione non esiste; Stuart Mill l'aveva ridotta alla *possibilità permanente delle sensazioni*, e così aveva conservata ad essa una certa realtà; ora bisogna andare più innanzi, e considerarla come un prodotto della sensazione. Se il dualismo conoscitivo è posto per un atto del pensiero, di reale non ci è che l'atto del pensiero. Il pensato non esiste se non come pensiero, la natura non esiste se non come conoscenza della natura; il conoscere è il fuoco purificatore, nel quale si purga la materialità apparente degli oggetti, la vita del mondo è la nostra, e la libertà nostra è la libertà del mondo. La conoscenza e la realtà non sono come due cose, di cui la prima debba intendere la seconda, questo è *dualismo ingenuo*, la conoscenza è la sola realtà.

Cotesto iperidealismo non è nuovo, è un'importazione francese, dal libro del Weber « Vers le positivisme absolu par l'idéalisme » salvo qualche diversità particolare, che è un'audacia di più. Per esempio, che la realtà psichica è immediata e la realtà oggettiva è mediata, mentre il Weber pensa il contrario.

Ma in fondo, se da questo novo idealismo togli qualche vecchio concetto vero, che la mente per apprendere la realtà deve, nelle sue funzioni conoscitive, essere omogenea alla realtà, riprodurla in sè senza rispecchiarla estrinsecamente, e che il soggetto conoscitore può essere la realtà stessa che giunge alla coscienza di sè, come quello che è prodotto e parte del mondo che conosce, non ci resta che l'inversione inconcepibile di quello che è berteggiato come dualismo ingenuo. Restano il dissolvimento della realtà in pensiero, il soggetto come unica realtà risoluto esso stesso in idealità; restano la conoscenza come una specie di dramma, che la coscienza gioca con se medesima, e in cui risolve la sua stessa realtà; la riduzione dei termini della conoscenza, soggetto e oggetto, a parvenze ideali, l'eliminazione della realtà che si qualifica *opaca*, e come tale, con un semplice aggettivo o imagine, si dichiara inesistente. Resta cioè il *nullismo idealistico* che toglie ogni realtà ed ogni intelligibilità. Difatti l'intelligibità postula la realtà non meno dell'idealità dell'oggetto; e se il soggetto si dovesse risolvere in idea, si annullerebbe, perchè verrebbe a mancare quello per cui è reale come idea, cioè il soggetto; il dramma sarebbe senza scena e senza personaggi, cioè non sarebbe dramma. Il primo presupposto della conoscenza è la realtà, il secondo è l'intelligibilità; *primum vivere, deinde philosophari.* Se si pone prima l'intelligibilità, e si risolve in essa la realtà, l'intelligibilità è del nulla, cioè è l'inintelligibile assoluto. Così questo nuovo idealismo merita davvero il nome di *delirante*, che Kant applicava all'idealismo del Berkeley.

Una delle obiezioni fondamentali contro questa gnoseologia identificata con la metafisica è la possibilità dell'errore. Se la conoscenza è l'esplicazione della soggettività, perchè l'errore? Non giova dire, che la conoscenza è un *continuo superamento dell'errore*, perchè da questa affermazione deriva, che l'errore non è mai superato definitivamente, e che la conoscenza per essere un *continuo* superamento dell'errore deve essere anche un continuo errare. Difatti l'errore, per questi idealisti, è la natura, il pensato, l'oggetto come altro; e la verità è la continua risoluzione di questi termini in atti di pensiero. Ma poichè il si-

gnificato della natura e del pensato è di essere ragione dialettica (niente più?) del pensare, cioè qualche cosa di necessario, risulta di nuovo che l'errore non può essere risoluto mai, e che verità ed errore intrecciano una danza, che non finisce mai.



E dopo ciò, dopo questo dramma della coscienza, che non drammatizza nulla, dopo questa falsità radicale, e da cui la conoscenza non riesce a liberarsi, è a deplorare che i nuovi idealisti si permettano di fare la storia della filosofia, ad imitazione dell'Hegel, ma certo non con lo stesso diritto, ad uso e consumo della própria, e che da Talete ad Hegel, e nella posteriore filosofia, non vedano che presentimenti, ombre, riverberi imperfetti del loro nuovo idealismo. La storia della filosofia è la conservatrice delle idee dei filosofi, ed è patrimonio inviolabile non meno di questi, che del pensiero umano nel suo svolgimento, e non patisce alterazioni nè sofisticazioni (¹).

Una delle menti più perspicaci e più chiare fra i nostri idealisti, è certamente quella del signor Giuseppe Rensi, che in una ricca e attraente copia di pubblicazioni ha dato una bella prova di pensatore e di scrittore. Egli si distingue per la forte tinta realistica che dà all'idealismo assoluto, e che, mentre rivela in lui lo sforzo di uscire dalle astrazioni, riesce però a porre in maggiore evidenza le difficoltà della dottrina.

Già nella prefazione alle « Antinomie dello spirito », egli afferma che la realtà è la manifestazione dell'Idea, che per lui esiste realmente, indipendentemente dalla coscienza (p. 18). Il concetto *diviene* cosciente e pensante, ma esiste prima di diventar tale; ce ne è la prova in quello stato puramente oggettivo, al quale giungiamo allorchè ci profondiamo in un'idea. Esiste dunque un *Logo*. Ma questo non è un raddoppiamento inutile della realtà? no, perchè per comprendere il mondo bisogna pensarlo come la spiga che nasce dal seme. E non bada che il Logo è un seme che contiene tutta la spiga, bell'e fatta, nella sua perfezione ideale, cioè tutto il cosmo, e ne è l'idea finale elevata

(¹) De Ruggiero, *La scienza come esperienza assòluta*. Cito il libro a ragion d'onore, di cui credo sia la migliore testimonianza la franca critica e l'aperto dissenso.

a principio e causa, cioè, dal punto di vista logico, un *ysteron proteron*, una petizione di principio.

Nei due Saggi: « Hegel, il Cristianesimo e il Vedánta » e « Un profilo religioso dell' hegelismo » appare come un materializzatore dell' idealismo, e si compiace di mutare l' hegelismo da quello che è, cioè la significazione razionale del mondo, la dottrina dell'assoluta immanenza dell' idea, in una vera e propria causalità dell' idea, e non esita a paragonarlo alle idee-forze del Fouillée, e si compiace perfino del paragone con l' organismo umano e col cervello. Il mondo sarebbe come un grande organismo, nel quale il cervello sarebbe l'organo creatore. Ma le idee-forze del Fouillée sono straniere alla filosofia hegeliana, nella quale lo sviluppo è puramente ideale; e la natura è la proiezione statica delle sviluppo logico, o è una serie causale, che non è quella che la filosofia considera. ma che è studiata dalle scienze particolari. E il cervelle non è il creatore degli organi, ma il prodotto ultimo, superiore, dell'evoluzione organica, e perciò la suppone, e non potrebbe produrla.

Nel primo dei *Saggi* citati dimostra che, essendo l'oggetto il prodotto delle sensazioni e delle categorie, l' oggetto in sè è = 0. Esiste solo l'oggetto = rappresentazione = idea. Esiste un Logo prima della natura e dello spirito, il quale, proiettando fuori di sè le sue categorie, evoca intorno a sè l'universo. Da prima, nella natura. non vede sè distinto dall' universo: ma, diventato spirito, si distingue dalla natura. L'origine dell'universo è paragonabile alla coscienza del neonato; la quale, diventata adulta, diventata spirito, si separa dal mondo che ha creato, e lo contempla, e poi crea il mondo suo proprio, diritto, morale, arte, religione, ecc.

Nel secondo *Saggio* dice, che le categorie che creano il mondo non sono le categorie della mente individuale, e neppure quelle della mente umana in generale, ma le categorie *in quanto*, prima di esistere nella mente umana, esistono nel *germe*, nel *centro*, nella *sostanza* del tutto. Prima dunque pareva che il Logo fosse il vero reale; ora il vero reale è quel centro, quel germe, quella sostanza nella quale esistono le categorie. Così dal più puro idealismo nel quale l' Idea è la realtà ultima,

ricadiamo in una forma di realismo, nella quale il reale non si risolve completamente in elementi ideali. Che è questo centro, o germe, o sostanza? Non è spirito, perchè lo spirito viene ultimo; non è materia, perchè la materia non esiste e si risolve in idea; non è idea, perchè l'idea esiste in esso; non è la cosa in sè, perchè l'idealismo metafisico si propone di decifrare l'incognita. Ben vero l'A. in qualche luogo (p. 233), dice che la sostanza profonda, la realtà ultima e definitiva del Tutto, è ragione, spirito, autocoscienza; ma, certo, questa oscillazione non giova all'intendimento del suo pensiero.

Il quale, a volerlo intendere con la maggiore buona fede, dovrebbe essere, in breve, questo: Se, tolte le idee che abbiamo delle cose, non ci sono più le cose, le idee sono creatrici delle cose. Ma l'idea è una determinazione della nostra mente, e non possiamo pensare che le idee della nostra mente abbiano creato le cose; dunque le idee creatrici debbono esistere in sè prima di ogni mente, perchè lo spirito è l'ultimo nato della creazione, e le idee sono creatrici di tutto, anche dello spirito. Le idee non sono, a rigore, neanche una mentalità universale o assoluta, perchè questa dovrebbe essere spirito; e una mente che non è coscienza o autocoscienza, non si comprende, o si risolve nelle idee. Dunque le idee sono creatrici, e poichè compongono un sistema, il sistema delle idee o il Logo è il creatore. Ora tutto questo si può affermare, perchè tutto, come disse Aristotele, si può affermare, anche la Chimera; ma non pare che si possa comprendere, e l'autore stesso mostra di non sapersi reggere nel vuoto pneumatico dell'Idea. Platone lo affermò, e la sua affermazione fu l'accentuazione massima dell'idealismo nell'antichità. Ma l'idealismo platonico non superò il dualismo. Il mondo sensibile rimase, nella sua realtà indistruttibile, saldo di fronte al mondo ideale, non ostante che la materia fosse ridotta al non-ente. La *parusia*, la *metessi*, il cangiamento, il demiurgo, la preesistenza delle anime ecc., furono escogitazioni per rannodare i due mondi, dei quali, al far dei conti, il mondo sensibile rimase il vero reale, contro un mondo ideale collocato di là da ogni termine di reale manifestazione. Aristotele ricongiunse i due mondi col concetto dell'immanenza dell'ideale nel reale, e con quello

dell'*entelechia*. Hegel è considerato come l'Aristotele moderno, come il filosofo dell'immanenza, il cui Logo non esprime altro se non l'essenza ideale della realtà, e in nessun modo una realtà separata. Quindi Hegel non ha mai attribuito al Logo, non dico una preesistenza, ma neppure una facoltà creatrice della natura e dello spirito. Fuori di queste due realtà non ci è nulla, ed esse solo costituiscono la realtà del Logo. E se qua e là si trovano espressioni hegeliane, le quali dicono che il Logo si fa natura, facendosi esterno a se medesimo, e poi ritorna a sè, alla sua intimità con se stesso nelle forme superiori della vita dello spirito, e specialmente nella filosofia, queste locuzioni non esprimono nessun processo reale, causale, temporale, nessuna manifestazione di energia. Esse dicono quello che il mondo è pel pensiero filosofico, la sua significazione, la sua profonda essenza razionale.

Non ci è cosa più contraria al sapere, che elevare le forme del sapere a cause dell'oggetto del sapere. Pel R. il mondo delle scienze particolari è un sistema di leggi, e le leggi sono creatrici di quel mondo. Invece la legge scientifica è la descrizione abbreviata, schematica, della causalità del fenomeno, la quale, per essere costante e indefinitamente ripetitiva, si dice appunto legge. Ma la legge non è un potere, trascendente o immanente che sia, che faccia violenza alla cosa: non è l'energia preesistente onde il fenomeno è effettuato, ma la maniera costante di realizzarsi del fenomeno. Non è un demone, un'entità fantastica che s'imponga alla natura: è la natura nel suo reale procedimento causale ripetitivo, il quale ci è nella natura e nello spirito, ma che si va attenuando gradatamente, finchè nelle forme superiori dell'accadere storico, dove non ci è ripetizione, non ci sono più leggi. Se dalla scienza si passa alla filosofia, e propriamente alla gnoseologia, si fa un passo ulteriore di là dalla realtà, perchè gli universali conoscitivi, le categorie, sono bensì delle necessità assolute, che valgono pel pensiero e per l'essere — e in ciò si distinguono dagli universali concreti delle scienze, che sono empirici, e valgono per l'essere, (solo l'esperienza dà il reale), ma non apoditticamente pel pensiero —; ma, per compenso, questa loro necessità è formale. Essa dice che la realtà è necessariamente

sostanziale e causale, ed ha numero e misura, ma non potrebbe elevare la forma intelligibile a causa, perchè essa è indeterminata. Dalla relazione, che le categorie esprimono, non si può trarre il relativo; e trasformare l'idea in energia, è trattar l'ombre come cosa salda. Come da questo, che senza la luce il mondo visibile non esiste, non si potrebbe conchiudere che la realtà del mondo visibile consiste nella luce; così, dall'essere l'intelligibilità del mondo dipendente dalle categorie, non si può conchiudere che la realtà del mondo è quella stessa delle categorie, o che le categorie siano creatrici del mondo. Anche perchè la realtà non ha bisogno di essere creata. Spinoza disse giusto quando sentenziò: « si quis statuit substantiam creari, simul statuit ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest ». L'intelligibilità delle cose importa la loro elaborazione in forme, che valgano egualmente pel pensiero e per l'essere; ma l'essere sta di fronte al pensiero sempre come *assoluta posizione*. E se si dice che questa assoluta posizione è anch'essa atto di pensiero. e che senza questo atto la realtà si annulla, si può consentire, ma a patto che l'annullamento sia sempre e solo relativo al pensiero. Perchè questo, in quell'atto, esprime una *posizione assoluta*, non relativa a sè soltanto, e perciò non è possibile disciogliere la realtà nell'atto del pensiero. Una tale alchimia non avrebbe soltanto il risultato di annullare la realtà, ma anche il pensiero se l'annullamento deve essere completo. Perchè il nulla che il pensiero afferma è anche esso relativo, è *negazione*; e la negazione, anche quando sia generale è assoluta, conserva come reale l'atto della negazione, e un *quid* indeterminato, che è il fantasma residuo dell'oggetto in generale, senza del quale nessun pensiero può esistere: un reale ineffabile bensì, ma sempre un reale.

L'oscillazione del pensiero dell'A. è fra tre modi di idealismo: l'idealismo trascendente, l'immanente, il teistico. « L'universo originato da un germe Idea, la quale, *allo scopo* di arrivare alla coscienza di sè, *crea* la natura con la sua stessa sostanza, vi si immette, incorpora se stessa per entro ogni efimero e caduco ente naturale ». Un paragone più volte ripetuto dall'A. è quello che rassomiglia la natura ad un libro di calcolo sublime

in mano a un bambino. Ma chi è il bambino? lo Spirito non ci è ancora: nè pare che possa essere il Logo, perchè il Logo è il creatore del libro. Le teorie di sviluppo metafisico-idealistiche, commessa la petizione di principio di porre il Logo a fondamento della realtà, non sanno poi che realtà dare all' Idea: non quella della natura, non quella dello Spirito; e intanto la mente umana non ne può concepire altra; e nondimeno si dice che è la sostanza, il germe, il centro della realtà. Come mai da una petizione di principio, e da un principio irreale, sarebbe resa intelligibile la realtà? Singolare odissea questa dell' Idea, che, essendo già tutto come idea, si va faticosamente disperdendo ed estraniando per tornare a sè, e sempre solo approssimativamente, nella mente di pochi filosofi! Ma questa concezione storica non è costante nella mente dell'A.; così a p. 252 scrive che « l'Idea logica non è cronologicamente precedente all'esistenza della natura, perchè l'Idea è attività creatrice che non esiste se non creando ». Così il Logo non è che lo stesso processo immanente della realtà, che la Logica metafisica trascrive in termini di pensiero, e la realtà non si risolve in idea. L'argomento desunto dal par. 244 dell' Enciclopedia di Hegel — che l' Idea creatrice è incompleta perchè è l'universale senza il particolare, una pura possibilità, che, se rimanesse tal quale, sarebbe possibilità di niente, e che perciò l'universale si deve incorporare nei particolari, deve diventare Natura — o è una pura metafora che esprime imaginosamente un processo immanente, o non ha senso, perchè l'Idea senza la Natura, o è niente, (Hegel dice *possibilità di niente*), e non può dar luogo e nessuna creazione, o è reale nella sua universalità, e non è incompleta, anzi ha la massima perfezione e compiutezza, perchè esiste nella forma dell'universalità e della necessità.

ODISSEA

Il circolo vizioso dell' idealismo, sia trascendente sia immanente, non sfugge all'A. (p. 266), il quale vi rimedia passando dal puro idealismo al teismo. Che l' idealismo hegeliano possa essere inteso teisticamente, è un fatto della storia dell' hegelismo, ma non pare suffragato abbastanza dalle frasi « *autogiudizio dell'Idea* », e « *ragione che sa se stessa* », che possono essere intese altrimenti. Ma il teismo non rimedia alle difficoltà intrinseche

Autologia!

dell'idealismo; anzi, collegato con l'idealismo, le accresce. Perchè il Dio trascendente non può essere pensato come un *iddio creato*, e la sua personale realtà deve essere pensata come infinita ed eterna. E allora in qual rapporto è l'Idea, da una parte col mondo, e dall'altra con Dio? Rispetto al mondo, la sua funzione creatrice cessa, ed è sostituita da Dio; ma l'odissea dello spirito, il romanzo idealistico, non ha più ragione di essere. E rispetto a Dio, se il Logo è il sistema di idee oggettive di cui consta il mondo, non si vede che cosa Dio dovrebbe creare. Se, tolte tutte le determinazioni ideali, non ci è altro residuo reale, che cosa creerebbero Dio e il Logo? L'A. dice che creano le cose nel tempo e nello spazio; ma il tempo e lo spazio non sono idee? non sono reali solo come idee, e come tali non sono già in quel sistema di reali che è il Logo? Pur troppo, la logica trascina, e costringe l'A. a cancellare da sè, a p. 262, tutta la evoluzione. Questa non esiste in sè, perchè non esistono il tempo e lo spazio. Il passaggio dall'Idea alla Natura, e da questa allo spirito, *è un'apparenza*. Così dunque quella corsa temporale e spaziale dell'Idea è una pura fenomenologia, un gioco di lanterna magica dello spirito umano, (che come creazione dell'Idea nel tempo e nello spazio non è esso stesso reale); è, infine, il vero pindarico *sogno di un'ombra*.

VII.

La conoscenza e i valori.

La conclusione della discussione che precede è, che la filosofia dei valori non può costruire una metafisica sul principio, *che quello che deve essere è*, questa verità è implicita in tutti i sistemi, che pur ispirandosi ad esso, hanno però come Kant, Fichte, Lotze, Royce, o subordinato tutti gli altri valori ai valori di verità, o tenuto quella filosofia nei limiti della riserva critica. Quelli invece che hanno pensato alla possibilità di una portata metafisica indipendente di quel principio hanno dovuto riconoscere che non gli si poteva attribuire un valore apodittico. Non perciò quel principio non ha valore, anzi ne ha uno grandis-

simo, è un'istanza inevitabile per ogni filosofia, è il movente occulto di ogni filosofia idealistica e spiritualistica, e lo stesso materialismo, se appena non è brutale, cerca ogni via di fargli omaggio, cercando di dimostrare che esso stesso non ne è la negazione. Nella filosofia dei valori esso ha fatto la sua prova del fuoco, aperta e conclusiva, che ne ha da una parte confermato il valore, e dall'altra ha segnato i suoi limiti. Esso è in stretto rapporto con altri due principii, che si sono fatti valere e si fanno valere in filosofia: il primo, « che l'uomo teoretico non deve concedere nulla all'uomo pratico »; il secondo, « che l'inferiore non può spiegare il superiore ». Col primo di questi principii è in opposizione diametrale, del secondo è alleato. Il primo esclude che del principio del valore si possa tenere alcuna considerazione; il secondo, fondandosi sullo stesso principio dell'assolutezza dei valori di verità, riabilita il principio del valore. Siamo forse dinanzi ad un'antinomia insolubile della conoscenza? Non pare. Ambedue quei principii hanno del vero; ma, spinti alle estreme conseguenze, dànno nell'assurdo.

I due principj

Il primo dei due principii è stato affermato nel modo più efficace da Gaston Paris in rapporto alla critica storica in generale. Studiando la Chanson de Roland e la nazionalità francese, egli così diceva al Collegio di Francia nel 1870: « Je professe absolument et sans réserve cette doctrine, que la science n'a pas d'autre objet que la vérité, et la vérité pour elle même, sans aucun souci des conséquences bonnes ou mauvaises, regrettables ou heureuses, que cette vérité pourrait avoir dans la pratique. Celui qui, pour un motif patriotique, religieux et même moral, se permet dans les faits qu'il étudie, dans les conclusions qu'il tire la plus petite dissimulation, l'altération la plus légère, n'est pas digne d'avoir sa place dans le laboratoire où la probité est un titre d'admission plus indispensable que l'habileté ». Io penso che a queste affermazioni possono sottoscrivere non solo gli scienziati tutti, ma anche i filosofi. Perchè, chiamati a investigare la significazione generale della realtà, l'essenza sua e la legge più generale che la governa, chiamati a indagare la natura della conoscenza e il suo rapporto alla realtà, e quindi ad assimilare finchè è possibile la realtà e il pensiero, debbono tener conto

egualmente dei due termini che la realtà presenta, e che il pensiero stesso inevitabilmente suppone.

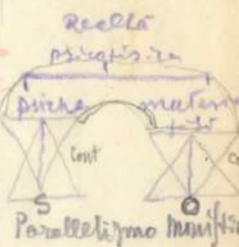
Quindi se il primo di quei due principii è inteso nel senso, che i valori umani non possono avere nessuna importanza pel nostro modo di concepire il mondo, riescono infine a falsarlo, perchè lo dimezzano, lo mutilano della sua parte migliore, ne fanno come la statua di Polifemo, senz'occhio. Non può essere un *epifenomeno* quello che ha una realtà propria, che ha un'evoluzione propria, che crea un mondo superiore a quello della natura, sebbene collegato con esso dal principio alla fine, poichè lo trasfigura nelle creazioni che gli sono proprie, nell'arte, nella religione, nella moralità, nella conoscenza. Come mai quello che è un'ombra, un riflesso, un bagliore, creerebbe una nuova e migliore natura nell'arte, e sentirebbe in sè l'aspirazione profonda alla creazione di sè e dei valori suoi nel tempo e nell'eternità, alla loro permanenza indefettibile nella realtà, che adora nella religiosità? come subordinerebbe la vita naturale alla vita morale ideale elevando la prima senza distruggerla, naturalizzando la seconda, e facendo giungere da questa a quella l'imperativo del dovere come eco di un mondo superiore? Come infine sarebbe un epifenomeno la conoscenza, se può costringere nella *sua forma*, dalla sensazione al pensiero, la realtà? come potrebbe far ciò se lo spirito non fosse la stessa realtà che arriva alla coscienza?

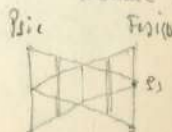
L'uomo non deve certo attribuire realtà cosmica ai suoi bisogni e ai suoi desiderii, e neppure alle sue filosofie. Anche il pensiero filosofico soggiace ad una evoluzione che non è quella del piano prestabilito, ma quella dei tentativi sempre rinnovati, e logicamente progressivi, di spiegarsi, di comprendere il mistero delle cose. Anche in filosofia, se cangia la qualità della evoluzione, non muta la legge dell'evoluzione. Nessuna mente avrebbe potuto dettare la serie dei sistemi filosofici prima del loro svolgimento; perchè se quella mente fosse stata infinita, sarebbe stata sempre in possesso della verità; e se fosse stata finita, ne sarebbe andata, come la mente umana perpetuamente in cerca. Ma anche il mondo dei valori umani è una realtà, e deve essere considerato nella spiegazione della realtà.

E questo ci conduce a valutare l'altro aforisma, che l'inferiore non spiega il superiore, ma viceversa. Questo aforisma non può significare altra cosa se non questo, che nella causa, sempre complessa, dell'effetto, ci siano le condizioni sufficienti, e la collocazione adatta delle condizioni, perchè si possa spiegare la natura dell'effetto. La causalità non esclude il *nuovo* anzi lo postula; se non lo postulasse si risolverebbe nell'identità, e non spiegherebbe nulla. Ma se con quell'aforisma s'intende che l'effetto deve già essere nella causa, allora per un altro verso la spiegazione causale, che va dal superiore, ipostatizzata metafisicamente, all'inferiore, si risolve in una petizione di principio. D'altra parte l'esperienza mostra che l'evoluzione, in tutte le sfere della realtà, procede dall'imperfetto al perfetto, dall'etere diffuso alle nebulose, dalle nebulose ai sistemi stellari, ai planetarii, alle formazioni della chimica inorganica, e da queste alle formazioni della chimica organica, e dalla chimica organica alla vita, e dalle forme rigide della vita vegetale alle forme tanto più plastiche della vita animale, e quindi alla sensibilità, all'intelligenza ecc. E nell'ordine spirituale, l'evoluzione non postula che tre cose: l'autocoscienza, l'astrazione, il linguaggio, e va dalle più umili forme della mentalità dell'uomo preistorico alla storia; e la storia è appunto la traccia progressiva che l'umanità lascia di sè dalle forme primitive dell'incivilimento alle più perfette e sempre progressive e perfettibili. È dall'embrione che deriva l'animale perfetto; è dal bambino che si svolge l'uomo, ed anche il genio. Nè l'arte, nè la religione, nè la moralità, nè la scienza sono nate bell'e fatte, ma hanno percorso un cammino perfettivo da forme rudimentali, nelle quali a grande stento, l'analisi scientifica riesce a trovare una remota affinità con le forme perfette. La teoria del *piano prestabilito* dovrebbe dire dove e come questo piano prestabilito esista, e perchè questa sua realizzazione sia così laboriosa, così piena di errori, e risulti da ultimo soltanto una fortunata e, apparentemente, labile eccezione, che trepida per se stessa, per la sorte sua nell'infinita realtà. La sola concezione che presenti le minori difficoltà è la religiosa teistica, almeno per questo, che noi possiamo farci un'idea, sempre indeterminata e imperfetta, della preesistenza della finalità in una mente. Ma

in compenso di questa intelligibilità, quante inintelligibilità! La creazione dal nulla, la causa infinita di un effetto finito. Se l'effetto è infinito come la causa, i due fanno uno, non potendosi ammettere due infiniti, e si ricade nel panteismo, cioè nella immanenza, cioè nella domanda come e dove il piano prestabilito è prestabilito. E ancora, la resistenza del finito all'azione creatrice, l'esteriorità di questa, le disteleologie, la perfezione non mai raggiunta, il brutto, il falso, il male non eliminabili. E da ultimo la negazione dell'intelligibilità con la negazione della equazione causale, con l'impossibilità di concepire la divina essenza, di congiungere in uno stesso concetto la personalità e l'infinità. Dio è una categoria religiosa, non una categoria scientifica; è una fede, non una dimostrazione.

Si è detto, che l'idea di una realtà psicofisica dal principio alla fine è una parola sonora, ma non una spiegazione. Rispondiamo che è una realtà dell'esperienza nella natura vivente, e nel mondo umano, e che l'ipotesi comincia solo di là dalla prima. E di là da questa non è nè un'ipotesi panpsichista, che annidi un'anima in ogni atomo, nè un'ipotesi monadologico-spiritualistica, che sostituisca essenze spirituali, che è impossibile di concepire come reali, e faccia del mondo della natura un fenomeno dello spirito. Ambedue queste ipotesi sono in aperta contraddizione con l'esperienza, mentre l'ipotesi materialistica, che pare la più vicina ad essa, s'infrange contro il principio dell'equazione causale, e non riesce a spiegare lo spirito. La mente umana è cosiffatta, che non si può disfare dei due attributi spinoziani, e non può saper nulla degli infiniti attribuiti che, oltre questi, lo Spinoza ammise. Per essa la realtà è psicofisica, e nient'altro, e le due forme di realtà si distinguono come il soggettivo e l'oggettivo, come l'interno e l'esterno, e non ci è ragione alcuna di ammettere che solo il secondo sia continuo, e il primo no. La psiche può essere depotenziata e potenziata in infinito come la materia; ma le due non potrebbero essere separate, come non possono essere separati l'elettrone e la monade, che s'incontrano nel concetto unico di centri di energia. Del resto anche la materia è discontinua ai due estremi, discontinua nella sua costituzione e nella sua evoluzione, ed è lo spirito che supplisce la continuità. Se





la materia non è reale, perchè ci appare come reale? Se è un fenomeno dello spirito, perchè appare come una realtà diversa ed opposta? Gl'idealisti che ricantano oggi il principio dell'identità di pensiero ed essere, come fondamento della conoscenza, non potrebbero dare nessuna risposta a tali domande. I banditori della coscienza umana come *autocoscienza del mondo, dell'esperienza assoluta* nell'autocoscienza, dovrebbero dirci perchè questa esperienza fallisca così miseramente. Non così Hegel, e con lui lo Spaventa, intesero la ragione assoluta; il primo ammise una filosofia della natura, (non importa che l'abbia fatta male), e considerò la natura come un momento essenziale della realtà, come un momento condizionante l'altro momento essenziale e finale, lo spirito. E il secondo nella prefazione all'Etica affermò esplicitamente, *che fuori dell'infinita natura non ci è nulla, o solo l'ospedale dei pazzi e dei cronici incurabili*; ed affermò che lo spirito si eleva dalla natura e sulla natura *come viva statua su inconsapevole piedistallo.*

Il còmpito della filosofia non è di dare la spiegazione causale della realtà, questo è il còmpito della scienza. La filosofia deve *concepire* la realtà in guisa, che la spiegazione causale sia possibile. Per ragioni opposte il materialismo e lo spiritualismo rendono impossibile la spiegazione causale, e la filosofia dei valori fa lo stesso. Perchè o ricade nella metafisica spiritualistica, o è una celata rinunzia alla spiegazione causale, è una fede.

Ma la scienza, che è chiamata a dare, finchè può, finchè i suoi metodi e le sue scoperte lo consentano, la spiegazione causale, riceve dalla filosofia un'altra direttiva o se vuolsi, un altro ammaestramento, che è merito del Bergson di aver posto in sodo; ed è che le equazioni causali successive, analitiche, sono vedute mentali prese sulla realtà risoluta in frammenti dall'intelligenza, pei suoi bisogni conoscitivi. La continuità nell'essere e nel divenire è la qualità della realtà, e ciò dice che essa è nella sua essenza un processo dinamico, di cui i fenomeni esterni, i soli risolubili in equazioni parziali successive, sono manifestazioni. La causalità non è dunque soltanto quella che le scienze particolari e specialmente le scienze della natura dimostrano.

Il lato soggettivo, interno, che nella nostra esperienza traspare nella biologia ed affiora nell'umana coscienza, ha anch'essa la sua continuità in tutta la realtà. E in tutta la realtà è adeguata alle sue manifestazioni, ed è antiscientifico di pensare che sia più di quello che le manifestazioni comportano. L'evoluzione importa una sempre crescente complicazione di fattori, da cui si generano prodotti sempre più complessi e più perfetti. Perchè nella complicazione dei fattori non è soltanto l'esistenza esterna della realtà che si organizza, ma anche la interna. 'Ogni evoluzione è duplice ed una, ed è produttrice del nuovo; e come il cervello umano è l'aspetto esteriore della coscienza umana, così un nuovo fattore, p. es. le idee del Cristianesimo o della rivoluzione francese, o le grandi scoperte scientifiche, come il vapore e la elettricità, mutano il corso della storia. Solo con l'unità nella duplicità del reale causa e fine si integrano; solo se la realtà è psicofisica, la finalità diventa principio intelligibile dell'evoluzione della realtà. Quella continuità dell'evoluzione, che supera il processo disgregativo ed analitico delle equazioni causali, è data dalla finalità, e da questa stessa è data la ragione dell'evoluzione e del progresso. In questa concezione è il limite della filosofia, perchè è il limite dell'esperienza. La filosofia non può essere che la concezione unitaria dell'esperienza, e non la può oltrepassare. Ma siccome l'esperienza non è mai nè infinita nè assoluta, così ci è un margine per la religione. Questa si appella ad un'esperienza superiore possibile; ma le rappresentazioni che ci dà di questa ricadono sempre nei limiti dell'esperienza finita. Essa è lo sforzo, inane conoscitivamente, la persistente contraddizione, di pensare ciò, che per ipotesi eccede l'esperienza, nelle forme dell'esperienza. Come *esigenza*, continua l'esperienza finita, di cui è l'estensione nell'infinito, e però non si può negarne la legittimità ideale. Ma non si potrebbe dare a nessuna delle sue figurazioni un valore ultra-empirico, salvochè per *speculum et in enigmate*. Quindi l'ultima parola della religione deve essere, *mistero*.

Tornando alla filosofia, e al suo còmpito, di rendere intelligibile la realtà, noi crediamo che essa adempia questo còmpito ponendo che la realtà sia psicofisica, non dualisticamente e pa-



rallelisticamente, ma come perfetta unità. Il dualismo è l'effetto della duplicità dell'apprensione; quello che è *soggettivo* è *il doppio aspetto*. L'aspetto fisico, il mondo della descrizione secondo il Royce, è il prodotto dell'apprensione marginale; e, sebbene non si possa negarne la realtà, non è certo, (e l'incertezza del concetto di materia è lì a provarlo), che sia nell'unità dell'essere, quello che appare nella duplice manifestazione. Qui si potrebbe adottare il concetto del Royce, espresso nell'affermazione, che del rapporto del mondo della descrizione a quello della valutazione, e del perchè di quella manifestazione che è il primo rispetto al secondo, solo la coscienza cosmica saprebbe, (se una tale coscienza esistesse). Ma le coscienze finite non sanno, perchè esse o apprendono la realtà sensibile, che non è ancora pensiero, o apprendono l'autocoscienza, che è già altro dalla realtà sensibile. La vaga concezione, tante volte accennata nella storia della filosofia, di poteri superiori di conoscenza, l'intuito delle idee platoniche, le idee innate, il *tactum intrinsecum* del Campanella, l'intuizione intellettuale indicata problematicamente dal Kant, accusano l'idea vaga di questa che io dico *eccentricità* della coscienza finita rispetto alla realtà. L'esperienza umana è vera, ma non è assoluta; è una fase del divenire dell'esperienza; e l'assolutezza, se è una tendenza non è una realtà, addita la mèta, non la raggiunge; perciò la storia della filosofia è la storia dei tentativi sempre rinnovati di raggiungere l'assolutezza del conoscere, sia positivamente che negativamente. In questa fase, che l'esperienza umana rappresenta, l'unità è un ideale che riluce già nell'unità dell'essere non ostante la duplice apprensione, e che essa stessa l'esperienza autorizza. Data la natura psicofisica della realtà, e data la legge della sua individuazione progressiva, che sono verità d'esperienza, è chiaro che il risultato ultimo dell'evoluzione della realtà naturale deve essere quella forma più perfetta, la sola perfetta dell'individualità nella nostra esperienza, che è l'autocoscienza, l'io.



Ogni determinazione è una maniera d'individuazione, ed ogni realtà è atto di determinazione; e infine ogni determinazione è unità di un molteplice, ed ogni individuazione superiore è l'unità di un molteplice più complesso e più differenziato. La conoscenza,

che è essenzialmente differenziare ed unificare, che ha in questo procedimento il suo ritmo vitale, è vera perchè ricalca la via della realtà, che determinandosi si differenzia, e differenziandosi si unifica. Ma dati l'io e l'astrazione, e il loro prodotto, il linguaggio, è data la possibilità concreta del mondo dello spirito, pratico e contemplativo, dall'economia alla morale, dall'arte alla religione e alla filosofia. E se la realtà è psicofisica, e l'aspetto psichico è la realtà più profonda e dominatrice, si spiega perchè lo sviluppo della realtà riesca una potenziazione progressiva dello spirito, fino alla più alta potenza che esso raggiunge nell'esperienza umana nelle forme associate della contemplazione e dell'azione. Questa elevazione a più alta potenza si vede in due modi; nei *valori* che ne sono i prodotti, nella indipendenza progressiva, ma sempre relativa, della vita dello spirito da quella della natura. Generando il suo ultimo figliuolo, l'io, la natura libera lo spirito che chiude in sè in potenza, gli dà l'atto di esistere in sè e per sè, e lo spirito le ricambia l'azione liberatrice rivivendola in sè trasfigurata nei valori suoi. Nella natura questo incremento di potenza dello spirito va dall'energia che aggrega la materia dei mondi, (e che *descrittivamente* è la gravità), per la vita e per la psiche all'autocoscienza. E nell'ordine spirituale va dalle forme rudimentali dello spirito pratico e dello spirito teoretico, alle forme perfette dell'arte, delle religioni, della moralità, della conoscenza. La storia umana è la realizzatrice dei valori umani; in ciò è il suo significato e la sua *filosofia*. Ma nell'infinito anche la storia umana è una fase della realtà universale, e della potenziazione progressiva dello spirito, sebbene come fase del processo della realtà abbia verità in se stessa, e sia in relazione con la verità del tutto. Se questa elevazione della vita spirituale si estenda all'infinito, se tenda alla creazione di valori superiori, ma in sostanza simili ai valori umani, e se sia o sia per essere affidata a poteri superiori, non è possibile dimostrare; ma non è conteso pensare e credere che sia così. Lo spirito autocosciente e i suoi valori sono la realtà più alta della nostra esperienza; e come la vera natura umana si ritrova nell'adulto, non nel bambino, nell'uomo civile, non nel selvaggio, nell'uomo della cultura superiore, non nell'ignorante, nel carattere morale, non nel sen-

suale, nell'eroe e nel santo, non nell'egoista; e l'essenza della religione e dell'arte si ritrova nelle religioni superiori e nei capilavori dell'arte meglio che nei rozzi inizii della religione e della creazione estetica; così l'essenza della realtà, che si rivela nello spirito e nei suoi valori, deve avere radici profonde nella realtà universale, e non essere come una ruga superficiale nell'oceano, o un soffio di vento.

Non è dunque conteso di pensare, come dice un poeta francese, che,

Quand l'œil du corps s'éteint, l'œil de l'esprit s'allume.



INDICE